

التصوّر اللغوي عند الأسماء الحيلية

دراسة في كتاب "الزينة"

لأبي حاتم الرازي (ت ٢٢٢ هـ)

دكتور
محمد رياض العشيري
مدرس علم اللغة
كلية البنات - جامعة عين شمس

الناشر / مطبوعات
جلال حزي وشركاه

القصوى اللغوى عند الاسماعيليه

دراسة فى كتاب "الزينة"

لابى حاتم الرازى (ت ٢٢٢ هـ)

دكتور
محمد رياض العشيري
مدرس علم اللغة
كلية البنات - جامعة عين شمس

١٩٨٥ م

الناشر / منشأف بالاسكندرية
جلال حذى وشركاه

بسم الله الرحمن الرحيم
اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق
اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم
صدق الله العظيم

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم : الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه وبعد :

فقد كان ارتباط العربية بالنص القرآني ارتباطا وثيقا منذ نزول هذا الكتاب المقدس ، فهي وعاء له ودرسها هو السبيل الوحيدة لفهم هذا النص واستنباط الأحكام منه بما يؤكد — في النهاية — غاية الكتاب في هداية الناس في جميع مناحي حياتهم العقدية والعملية . ومن ثم كانت نشأة الدرس اللغوي عند العرب موصولة الأسباب بالدرس الديني لديهم ، وكانت اللغة أداة رئيسية من أدوات البحث التي امتلكتها طوائف عدة من علماء المسلمين : مفسرين وفقهاء ومتكلمين وأصوليين . وتلقف أصحاب المذاهب الإسلامية من أهل الكلام النص القرآني بالدرس والتأويل استنصارا لمعتقداتهم الخاصة ، وعدتهم في ذلك اللغة يتذرعون بها لتطويع النص الديني ويتخذون منها حجة لهم . ومن هنا أنشأ الدرس اللغوي يتجه اتجاهات مختلفة في البيئات المختلفة : بيئة أهل السنة أو بيئة الاعتزال ثم عند المتصوفة أو الإسماعيلية أو غيرهم . وحق — لذلك — أن ينحو الباحثون نحواً آخر لدرس العربية مكرسين بحوثهم — زمنا — للنظر إليها — تصورا ووظيفة — في هذه البيئات كل على حدة ، فهذا هو المنهج الأصيل الذي يفرضه التفحص لتاريخ هذه اللغة في القديم وصولا الى نتائج أكثر دقة وموضوعية . اذ يجب أن تدرس العربية داخل إطارها الحضاري الإسلامي الذي نشأ فيه ونما بحث العلماء لها سواء أكانوا من أهل اللغة أم من المفسرين أو الفقهاء أو الأصوليين أو أصحاب الكلام . وفي ضوء هذا الإطار — وثمرة من ثمار المنهج الآنف — يمكن أن نفهم ما ذهب إليه علماؤنا الأقدمون من آراء ونظريات قد تتفق حيناً وتتنازع الدرس اللغوي الحديث وقد تخالفه أحياناً ، غير مقترفين الإثم نتعامل فيه على المنهج العربي بدعوى قصوره وتخلفه عن المنهج الغربي .

وهذه الدراسة خطوة على طريق هذا المنهج . فهي تعالج واحداً من مصنفات اللغة التي أنتجتها البيئة الإسماعيلية . بما يكشف — من بعد — عن تصور هذه البيئة للغة ووظيفتها . وواضع الكتاب علم من أعلام المذهب الإسماعيلي وداعية من كبار دعايتها ورئيس الدعوة بمدينة الري وأحد فلاسفتها المشهورين .

والحق أن كتاب الزينة ذو خطر غير قليل في مجال الدرس الديني والدرس اللغوي عند العرب ، فهو — كما قلت — أحد تأليف الإسماعيلية في اللغة ، وقد ظهرت فيه — منهاجاً ومعالجة — آثار المذهب الإسماعيلي ومعتقداته في الإمامة والتأويل الباطني وما انبنى عليه هذا التأويل من نظريات — في العدد والحساب وفكرة المثل والمثول — كاشفة عن تأثر الطائفة ببعض الفلسفات القديمة . هذا إلى المنهج النقلي الذي أخذت به الإسماعيلية في كشف المعرفة ، وتصورها الخاص للذات الإلهية والكون .

وهنا تكمن خطورة الكتاب في ميدان الدرس الديني .

كذلك فإن لكتاب الزينة منهاجاً فريداً في درس اللغة يتباين فيه مع غيره من الكتب التي عالجت المفردات والمصطلحات العربية ، فيتسم هذا المنهج بالمعالجة التاريخية للألفاظ ، إذ يتتبع أبو حاتم اللفظ ورحلة تطوره الدلالي من العصر الجاهلي حتى الإسلامي ، وما خلفه هذا العامل الجديد على الألفاظ من معان جديدة ، واضعاً — بذلك — لبنة في المعجم التاريخي لألفاظ العربية .

وتفرد منهج (الزينة) بميزة ثانية إذ قصر بحثه على قطاع واحد من قطاعات الثروة اللفظية للغة العربية هو : (ألفاظ الحياة الدينية) لافتاً — بذلك — إلى أحد المناهج الجديدة في معالجة الألفاظ ودلالاتها كما وضحه العالم اللغوي تيرير Trier الذي هاجم الطريقة التقليدية في التركيز على تاريخ الألفاظ (المفردة) ودعا إلى بحث الألفاظ بحثاً يلتزم بمجالاتها الدلالية أو قطاعاتها المختلفة ، كل مجال أو قطاع أو حقل لغوي — ودعا إلى بحث الألفاظ بحثاً يلتزم بمجالاتها أو قطاعاتها المختلفة ، كل مجال أو قطاع أو حق لغوي Linguistic Field على حدة ، ما يحدد دلالة كل كلمة تحديداً أدق .

ولقد كان أبو حاتم صاحب (الزينة) قريب المنحى من بعض النظريات التي عرفها البحث اللغوي الحديث ، كنظرية (السياق) ونظرية (المقام) .
ومن هذا تبدو أهمية الكتاب في الدرس اللغوي .

وفي ضوء ما سبق عزمنا على دراسة الكتاب أملا في إلقاء الضوء عليه وكشفا عن قيمته بعد أن ظل حبيسا فلم يُعرف ولم تتداوله جمهرة المثقفين إلا عندما قام بتحقيق قسم منه المرحوم الدكتور حسين بن فيض الله الحمداني ووفاه الأجل فلم يتمه^(١) وهنا برزت أمامي إحدى المصاعب التي واجهتني ، فقد توفر لتحقيق الكتاب — وهو من أنصار الإسماعيلية — من مخطوطاته ومصادره الإسماعيلية ما لم يتيسر لي ، إذ كان الكتاب في حوزة طائفة البهرة بالهند مما حال دون الحصول على نسخة الأم أو تصويرها لتكتم هذه الطائفة على تراث الإسماعيلية وحججه .

بيد أن للكتاب أربع نسخ ثانوية في دار الكتاب المصرية ومعهد المخطوطات العربية كانت أكملها نسخة المتحف العراقي المصورة بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٦٤٠١ ، وهي النسخة التي اعتمدت عليها في هذه الدراسة استكمالا لنص الكتاب .

وكان من هذه الصعوبات التي وجهت بها في هذه الدراسة قلة المظان التي يمكن الرجوع إليها في معرفة أي حاتم : نشأته وحياته وثقافته ودوره في الدعوة الإسماعيلية ، بل ندرة هذه المظان وضنها في الحديث عن الرجل ، ولعل أفضلها في هذا الصدد كتاب نظام الملك سياست نامه . ومن ثم كان جل اعتمادى إلى جانب بعض الروايات المتفرقة — على كتاب الزينة نفسه مع الاستعانة بشيء من الخيال العلمي — إن صح التعبير — وفاء لتصوير حياة الرجل تصويرا مكتمل الأنحاء الى حد ما .

(١) قام الدكتور حسين الحمداني بإخراج جزئين من الكتاب ، كان أولهما عام ١٩٥٦ في طبعته الأولى ثم عام ١٩٥٧ في طبعته الثانية وطبع الجزء الثاني عام ١٩٥٨ وبهذين الجزئين يكون القسم المنشور خمسين ومئة ورقة يبقى بعدها حوالى خمسين وثلاثمائة ورقة لما تزل مخطوطة بحسب علمي .

وقد فرض موضوع الكتاب وأهميته — التي أشرنا إليها آنفاً — منهج بحثه وخطته معالجته بياناً لهذا الموضوع وملاحق تناوله ، وجلاء لهذه الأهمية في كلا مجالها الدينى واللغوى .

وجاء تبويب الدراسة فى تمهيد وخاتمة وثلاثة أبواب بينهما .

ودار التمهيد حول أربعة مباحث : البيئة المكانية التى عاش فيها أبو حاتم أغلب سنى حياته ونُسب إليها وهى بيئة الرى ، والبيئة الزمانية أو العصر وما اضطرم فيه من حوادث سياسية تأثرت بها الشيعة على العموم ، ثم الدعوة — التى انضوى تحت لوائها أبو حاتم وكان نشاطه الأكبر من أجلها — عقائدها ونظمها الدعائية ، وانتهى بنا القول الى الرجل : حياته ودوره فى الدعوة ومعتقداته وثقافته وتآليفه .

والحق أن هذا التمهيد كان محاولة منا لتصور (المقام) الذى وضع فى إطاره نص (الزينة) ، وإعادة بناء هذا (المقام) — الذى أحاط بالكتاب استناداً الى المرويات التاريخية وكتب البلدان والدراسات الإسماعيلية — أمر هام ، اذ لا يمكن فهم النص — بآية حال — بعيداً عنه ، كما هى الحال فى الكلام المنطوق — ومن هنا فهو مدخل طبيعى ليس بغريب عن دراستنا اللغوية بل ملتزم بمنهجها .

وانطلقنا — بعد ذلك — من الحديث عن مصنفات أبى حاتم الى الباب الأول الذى خصصناه للتعريف بكتاب الزينة : موضوعه ومصادره . وكان ذلك فى فصول ثلاثة : دار الأول منها حول الكتاب : اسماً وموضوعاً وتبويباً وتاريخ تأليفه وهدفه ، وعالجنا فى الثانى المجالات الدلالية الخاصة بمصطلحات الكتاب ، ثم تحدثنا فى الثالث عن مصادر الكتاب الأساسية التى استقى منها واضعه مادته .

وإذ انتهينا من هذا التعريف بالكتاب انتقلنا — بطبيعة الحال — إلى تحليله تحليلاً لغوياً فى ضوء نتائج علم اللغة الحديث ، وكان ذلك فى الباب الثانى الذى عنوانه بـ (القضايا اللغوية فى كتاب الزينة) فعرضنا فى قسمه الأول للغة وتصورها عند الفرق الإسلامية مكرسين أغلب صفحاته للإسماعيلية . وقد كانت

هذه القضية — على قدر أهميتها لدينا — مدار هذه الدراسة كما ألمحت أول هذا التقديم . وتكلمنا في الفصل الثانى عن القضايا العامة فى نظرية اللغة فى ضوء ما ورد من ملاحظ عند أبى حاتم ، بالإضافة إلى مصدر إسماعيل آخر هو : رسائل إخوان الصفا . ثم انتقلنا فى الفصلين الثالث والرابع إلى القضايا الخاصة باللغة ذاتها فتحدثنا فى أولهما عن قضايا فى بنية اللغة الصوتية والصرفية والنحوية ، فقضايا فى المعجم والدلالة فى ثانيهما .

وعند هذا القدر يكتمل تحليلنا لمادة الكتاب ، ويبقى الباب الثالث من الدراسة ، وقد رأيت أن أقوم فيه بدراسة المستويات اللغوية للمصطلحات فى الكتاب ، وانتهى بى البحث الى تصنيف هذه المصطلحات إلى ثلاثة مجموعات :

١ — مجموعة ضمت ألفاظا جاهلية وردت فى الشعر الجاهلى .

٢ — مجموعة ضمت الألفاظ الاسلامية التى جاءت فى القرآن الكريم والحديث الشريف .

٣ — مجموعة من الكلمات المولدة .

وفى ضوء هذه التصنيف عقدت الفصل الأول من الباب للحديث عن الألفاظ البدوية الجاهلية ، ثم تناولت فى الثانى الألفاظ الاسلامية ، أما الفصل الثالث فقد عالجت فيه الكلمات المولدة ببيان صيغها الأصلية ومازاد عليها من لواحق ومعانى هذه الصيغ فى كتب الصرف العربى مقارنة لها بالواقع اللغوى .

وكانت نهاية المطاف فى هذه الدراسة خاتمة عرضنا فيها نتائجها ، وثبتنا للمصادر والمراجع التى أفدنا منها .

وجدير هنا أن نشير الى أننا قد انتفعنا — كثيرا — بما قدم به حسين الهمدانى للقسّم الذى نشره من كتاب الزينة ، وبدا ذلك واضحا فى التمهيد لهذه الدراسة وبابها الأول . كذلك تقتضينا الأمانة العلمية أن نبه الى كتابين هامين أفدنا منهما فى دراستنا . أول هذين الكتابين مؤلف الدكتور محمد كامل حسين عن (طائفة

الإسماعيلية) ، فقد اعتمدنا على هذا الكتاب اعتمادا كبيرا في حديثنا عن الدعوة الإسماعيلية ، ولم نر غضاضة في ذلك إذ كان الدكتور محمد كامل حسين قد صرف حياته ومصنفاته للبحث عن الإسماعيلية ونشر تراثها المخطوط مما يجعله مصدرا رئيسا من مصادرها . أما الكتاب الثانى فهو (فقه اللغة فى الكتب العربية) لأستاذنا الدكتور عبده الراجحى . وقد انتفعت من الكتاب بمنهجه ، اذ يعرض فيه المؤلف لثلاثة من النصوص اللغوية القديمة — هى : الصحابى فى فقه اللغة لابن فارس وفقه اللغة للثعالبى ، والخصائص لابن جنى — محللا مادتها اللغوية فى ضوء ماتوصل اليه المنهج الحديث . وكان هذا هو مسلكى فى هذه الدراسة مما دعانى الى الالتفات — غير مرة — إلى كتاب الدكتور الراجحى .

أما منهج هذه الدراسة فقد آثرت الالتزام فيها بالمنهج الوصفى مكتفيا بوصف الظاهرة قيد البحث مع بيان جوانب التوفيق أو القصور فيها ، ولعل هذا المنحى الوصفى هو السبيل الملائمة لتحليل أى نص من النصوص القديمة — كما أرى — بيد أنى لم أغفل ربط بعض الأفكار — حيناً — بإطارها الصحيح المفضى الى فهمها فهما مستقيما بغير تحن أو تحامل .

وبعد :

فهذه الدراسة هى أولى خطواتى على طريق البحث اللغوى ، تحمل ما تحمله — دوماً — بواكير العمل العلمى من قوة حيناً وضعف حيناً ، وما توفيقى إلا بالله .

تهيد

★ البيئة

★ العصر

★ الدعوة

★ الرجل

البيئة

ينسب أبو حاتم أحمد بن حمدان — صاحب كتاب الزينة — الى مدينة الرى بيد أن هذه النسبة يحوطها من الغموض : فهل كانت الرى مسقط رأسه ؟ ، وهل تشهد هذه النسبة على أصله الفارسى ؟ ، أم أنه جاء المدينة وافدا ولم يكن أحد أبائها الأقحاح ؟ . ان ما يبدو — على أية حال — خلال المرويات التاريخية أن أبا حاتم قد قضى فترة كبيرة من حياته فى الرى^(١) ، ومن هنا ينبغى أن نقف قليلا عند هذه المدينة لتتعرف على ملامحها ، فى ضوء اعتبارها البيئة المكانية التى عاش فيها أبو حاتم أغلب سنى حياته ، مما يثير لنا الطريق لفهم شخصية الرجل .

كانت المدينة — من قديم — حسنة المنظر بهية الصورة ، فمبانيها « بالأجر المنمق المحكم الملمع بالزرقة ، مدهون كما تدهن الغضائر فى فضاء الأرض »^(٢) ، فهى — كما يقول الأصمعى — عروس الدنيا^(٣) . وقد فاقت الرى فى هذا غيرها من المدن التى جاورتها اذ يقول ابن حوقل : « وأعظم مدينة فى هذه الناحية (يقصد الديلم وطبرستان) الرى .. وهى مدينة بناؤها من طين ، ويستعمل فيها الأجر والجص ، ولها حصن حسن مشهور له أبواب مشهورة .. »^(٤) وقد توافر لها — الى جانب جمال الرواء — صفاء الجو ولطافته ، فهى « فى الصيف جنة وروضة وبستان ، وفى الشتاء الخطب والفحم مجان »^(٥) . كما رزقت كثرة من الخيرات لتعدد مصادر المياه فيها ، وتعدد أسواقها التجارية اذ أنها كانت « محط الحاج على طريق السابلة »^(٦) ، ويذكر ابن حوقل « من أسواقها المشهورة روضة ، وبليسان ودهك برونصراياذ وساربانان .. ، وأعظمها الروضة وبها معظم التجارات والخانات »^(٧) ويقول : « ومياهم من الآبار .. وفى المدينة نهران للعرب ، يسمى

(١) سوف أتناول هذه المسألة بالتفصيل عند الحديث عن أبى حاتم وحياته .

(٢) ياقوت الحموى : معجم البلدان (بيروت ١٩٥٧) ج ٩ ص ١١٦ ، ١١٧ .

(٣) المرجع السابق : ص ١١٨ .

(٤) ابن حوقل : صورة الأرض (ليدن ١٩٦٧) ص ٣٧٨ .

(٥) المقدسى : أحسن التقاسيم (ليدن ١٩٦٧) ص ٣٧٤ .

(٦) ياقوت الحموى : معجم البلدان ج ٩ ص ١١٧ .

(٧) ابن حوقل : صورة الأرض ص ٣٧٨ ، ٣٧٩ .

أحدهما سورينى .. والآخر الجيلانى .. ونقودهم الدراهم والدنانير»^(١) . فقد عاشت المدينة — قديما — حالة من الرخاء الاقتصادى بلغت مبلغا كبيرا ، اذ كان الناس — كما يقول ياقوت — « يعضون الى هناك فيجدون قطع الذهب وربما وجدوا لؤلؤا وفصوص ياقوت ، وغير ذلك من هذا النوع »^(٢) . الا أن هذه الحال الرعدة لم تدم فقد تخربت المدينة لما اعتورها من صراعات مذهبية قضت على أكثرها وانمحت أسواقها ، وكانت صورتها تلك هى ١٠ رأها المقدسى (٣٨٧ هـ) الذى عاش بعد وفاة أبى حاتم أكثر من ستين عاما ، وقال فى ذلك : « وهو بلد كبير » الا أن أطرافه قد خربت .. والقلعة خربة ، والمدينة الخارجة عامرة بلا أسواق»^(٣) ، ومّر ابن حوقل فى الفترة نفسها (٣٨٠ هـ) بالرى فرأى أن « أكثر المدينة خراب »^(٤) ودام هذا الخراب حتى عصر ياقوت فى القرن السابع الهجرى عندما اجتازها فى سنة ٦١٧ هـ فرأى : « حيطان خرابها قائمة ، ومنابرها باقية ، وتزويق الحيطان بحالها لقرب عهدها بالخراب ، الا أنها خاوية على عروشها »^(٥) ونص ياقوت يشهد على استمرار الصراع بين طوائف الرى مما أدى الى تخريبها غير مرة .

وتنص الروايات التاريخية على أن منطقة فارس — عامة — كانت تربة خصبة لازدهار كثير من المذاهب الاسلامية الغالية ، وبخاصة مذاهب الشيعة ، وهى — من قديم — ضمت اليهود والنصارى والمجوس .. وأكثر أهل الملل فيهم المجوس .. وليس المجوس بدار أكثر منهم بفارس ، لأن بها كانت دار مملكتهم وأديانهم وكتبهم وبيوت نيرانهم ، يتوارثون ذلك فى أيديهم الى وقتنا هذا ، كما يروى ابن حوقل^(٦) . « والفرس يعتقدون اعتقادا جازما بالحق الآلى ، ويكرهون كراهية شديدة فكرة الانتخاب الشعبى الديمقراطى التى تستولى على طبيعة العرب ومشاعرهم ، ومن

(١) المرجع السابق : الصفحة نفسها

(٢) معجم البلدان : ح ٩ ص ١١٨

(٣) أحسن التقاسيم : ص ٣٩٠ ، ٣٩١

(٤) صورة الأرض : ص ٣٧٩

(٥) معجم البلدان : ح ٩ ص ١١٧

(٦) صورة الأرض : ص ٢٩٢

أجل ذلك فقد كان طبيعياً أن يصبح الفرس عماد الحزب الشيعي ، وهم يعتقدون في أن والدة الامام الرابع « على زين العابدين » كانت أميرة من أمراء البيت الملكي الساساني . ولا شك أن هذا المعتقد كان من أقوى العوامل التي دفعتهم الى أخذ البيعة لهذا الامام ولأعقابه من بعده ^(١) . ومن ثم كان من الطبيعي أن تتجه الاسماعيلية بدعوتها الى أهل هذه المنطقة ، وأن تجد هناك الكثير من الأتباع . وهذا هو عبد الله بن ميمون — القداح — وقد استخلف على الدعوة رجالا اسمه خلف — يقول له : « اذهب الى الري وآبة وقم وكاشان واقليم طبرستان ومازنداران ، كلهم رافضة يدعون الى التشيع ، فادعهم يستجيبوا لدعوتك ويعلموا هناك شأنك » ^(٢) . ومن هذا النص نرى أن التشيع كان قديما في فارس — على العموم — وفي مدينة الري على الأخص . وكان من الفرس من تعلق بدعوة القرامطة — وهي ذات صلة كبيرة بالاسماعيلية — ويذكر ابن حوقل « منهم الحسن المكنى بأبي سعيد بن بهرام الجنائي ، ومن أهل جنابة ، وكان دقاقا ، وتعلق — لعنة الله عليه — بدعوة القرامطة من قبل عبدان الكاتب صهر حمدان بن الأشعث المعروف بقرمط ، واستخلفه على كثير من نواحيهم .. فدعاهم وأخذ الكثير من أموالهم .. وكان اذ ذاك في دعوة المقيم بالمغرب وفي جملة المنتمين اليه .. ومنهم أبو جعفر محمد بن علي الشلمغاني ، فانه أيضا ممن ظاهر بأمر من العلم ، ودعا الى الفقه والزهد ، وتزيا بالورع والعفة ، وألف كتباً في الحلال والحرام بأحسن نظام وأجمل تأليف ، وهو مع ذلك يُسير شقاق الأمة ويعتقد إكفارهم .. ودعا مرة الى أصحاب المغرب وأشار اليهم ، وأخرى الى نفسه ، واضطرب في فنون اعتقادها في الباري تعالى الى أن هلك أيضا صلبا » ^(٣) .

والشيعة — كما يقول ياقوت — هم السواد الأعظم من مدينة الري ، بالإضافة الى بعض الشافعية وكثرة من الحنفية ^(٤) . وبين هذه الطوائف وقعت عصبية

(١) براون : تاريخ الأدب في ايران ترجمة د. ابراهيم أمين الشواربي (مطبعة السعادة ١٩٥٤) ص ٢٤٠

(٢) نظام الملك : سبلست نامه (ترجمة غير منشورة للكتور السيد محمد العزاوي) ص ٣٠٦

(٣) ابن حوقل : صورة الأرض ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ وهو يقصد هنا (بدعوة المقيم بالمغرب أو أصحاب المغرب) الدعوة الفاطمية التي كان ظهورها — خلافاً — في المغرب

(٤) معجم البلدان : ج ٩ ص ١١٧

وصراعات لم تهدأ معها الحال في المدينة ، بل دب الخلاف والشغب ، « فأئمة الجامع فيها مختلفة ، يوم للحنفيين ويوم للشافعيين .. والحنابلة لهم جلبة ، والعوام قد تابعوا الفقهاء في خلق القرآن .. ووقع بالرى عصبية في خلق القرآن »^(١) . ولم تسلم الشيعة في المدينة من الفتك والقتل إذ وقعت العصبية بين السنة والشيعة فتضافر عليهم الحنفية والشافعية ، وتطاولت بينهم الحروب حتى لم يتركوا من الشيعة من يعرف .. ووقعت العصبية بين الحنفية والشافعية ، ووقعت بينهم حروب كان الظفر في جميعها للشافعية^(٢) ولذلك اضطر أهل الشيعة والحنفية — من بقى منهم — الى التخفى في دور « كلها مبنية تحت الأرض ، ودروهم التي يسلك بها الى دورهم على غاية الظلمة وصعوبة المسلك ، فعلوا ذلك لكثرة ما يطرقهم من العساكر بالغارات »^(٣) . وكأن الرى أصبحت بذلك مثارا للقلق مما نَفَر منها الكثير ممن زارها ، والمقدسي يصفها فيقول « فالرى — فوق ماوصفنا — الا أن ماءهم يُسهل ، وبطيخهم يَقْتُل ، وعلمهم يُضل .. كثير الشغب .. قلوب قاسية وجماعة منكرة .. وهى التي أهلكت عمر بن سعد الشقى حتى قتل الحسين بن على ، ثم اختارها مع النار حيث يقول — أخزاه الله — :

أترك ملك الرى والرى رغبة . . أم أرجع مذموما بقتل حسين
وفى قتله النار التي ليس دونها. . حجاب ، وملك الرى قرة عين

وفى الأخبار أنها كانت متابت شؤم ، والى ذلك تعود الرى ملعونة ، وهى على بحر عجاج ، وتربتها لعينة نأى أن تقبل الحق »^(٤) .

وعلى هذه الصورة السابقة كانت الرى موطن صراع وعصبية ، اندحرت فيه — كما رأينا — الشيعة ، الا أن أحمد بن الحسين المارداني قد أعاد للتشيع سطوته عندما تغلب على المدينة سنة ٣٧٥ هـ ، وحولها الى مركز شيعى بعد أن كانت

(١) المرجع السابق : ص ٣٩٠ ، ٣٩٦

(٢) ياقوت الحموى : ج ٩ ص ١١٧

(٣) المرجع السابق : ص ١١٧

(٤) المقدسي : أحسن التقاسيم ص ٣٩٠ ، ٣٨٥

مركزاً سنياً^(١) . فأظهر التشيع وأكرم أهله ، وقربهم فتقرب إليه الناس بتصنيف الكتب^(٢) ، ويدل كلام ياقوت في هذا الصدد على أن سيطرة الشيعة على المدينة قد ظلت حتى عصره في القرن السابع^(٣) .

ولو انتقلنا الى الجانب الثقافي العلمى من حياة هذه المدينة رأينا أنها كانت أحد مراكز الحضارة في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، فقد كانت اقامة صاحب بن عباد بها عادة الى جانب مدينة أصفهان ، ومجلسه — كما لا يخفى — كان قبلة العلماء على اختلاف مناحيهم ، أضف الى ذلك أن الرى — ذاتها قد اجتذبت اليها العلماء وأهل الأدب كما ذكر براون^(٤) ، وتبعاً لما نصت عليه المرويات القديمة ، فالمقدسى يقول في ذلك : « وبه (أى الرى) مجالس ومدارس وقرائح وصنائع ومطارح ، ومكارم وخصائص ، لا يخلو المذكر من فقه ، ولا الرئيس من علم ، ولا المحتسب من صيت ، ولا الخطيب من أدب ، هو أحد مفاخر الاسلام وأمهات البلدان ، به مشايخ وأجلة ، وقراء وأئمة ، وزهاد وغزاة وهمة .. به دار الكتب الأحدث^(٥) . وقد زار المدينة كثير من العلماء ذكر منهم البلاذرى الشعبى الذى دخل المدينة مع قتيبة بن مسلم .. ودخل سعيد بن جبير الرى أيضاً فلقية الضحاك ، فكتب عنه التفسير^(٦) . وبها قبر محمد بن الحسن الفقيه الكوفى ، وقبر الكسائى والفرارى المنجم^(٧) . عرفت المدينة — اذن — بعض القراء والمفسرين واللغويين والفقهاء ، الا أنه كان للحديث — درسا ورواية — ولعلمائه مكان مرموق فى بلدة الرى ، اذ كان فى ثبوت العلماء المنسوين اليها والذى أورده ياقوت ثلة كبيرة من المحدثين ، نذكر منهم : محمد بن عمر بن هشام أباً بكر الرازى الحافظ المعروف بالقماطرى (٣٩٠ هـ) سمع وروى

(١) د. محمد السعيد جمال الدين : دولة الاسماعيليه فى ايران (نشر بمؤسسة سجل العرب ١٩٧٥) ص ٤٤

(٢) ياقوت الحموى : معجم البلدان ج ٩ ص ١٢١

(٣) انظر المرجع السابق : الصفحة نفسها

(٤) تاريخ الأدب فى ايران . ترجمة : د. ابراهيم أمين الشوارى ص ١١٧

(٥) أحسن التقاسيم : ص ٣٩٠

(٦) فتوح البلدان (طبعة القاهرة ١٩٠١) ص ٣٢٨

(٧) ابن حوقل : صورة الأرض ص ٣٧٩

وجمع .. وعبد الرحمن بن محمد بن ادريس أبا محمد بن أبي حاتم الرازي (٣٢٧ هـ) أحد الحفاظ ، صنف الجرح والتعديل فأكثر فائدته ، ورحل في طلب العلم والحديث ، فسمع بالعراق ومصر ودمشق .. أخذ .. علم أبيه وعلم أبي زرعة ، وصنف منه التصانيف المشهورة في الفقه والتواريخ واختلاف الصحابة والتابعين وعلماء الأنصار ، وكان من الأبدال^(١) .. وأبا زرعة أحمد بن الحسين (٣٧٥ هـ) .. واسماعيل بن علي بن الحين بن زنجوية .. المعروف بالسمان الحافظ ، كان من المكثرين الجوالين ، سمع من نحو أربعة آلاف شيخ . مات في الرابع والعشرين من شعبان سنة ٤٤٥ هـ ، وكان معتزليا ، وصنف كتباً كثيرة ، ولم يتأهل قط ، وكان فيه دين وورع .. ومحمد بن عبد الله بن جعفر .. أبا الحسين الرازي .. والد تمام بن محمد الرازي ويعرف في الري بأبي الرستاق ، سمع ببلده وغيره ، وأقام بدمشق ، وصنف ، وكان حافظاً ثقة مكثراً مات سنة ٣٤٧ هـ^(٢) .

وليس غريباً أن يشيع الحديث وينتشر رواية وعلماءؤه في موطن شيعي كالري ، فالمذهب الشيعي — لاشك — أقرب المذاهب الى منحي أصحاب الحديث وأهل السنة ، في اعتماده على النقل وإيمانه بعصمة الامام وتلقي العلم عنه ، ومن هنا كان مذهب مالك ابن أنس — رضى الله عنه — أكثر المذاهب قرباً الى الشيعة دون غيره من مذاهب الرأي والقياس والاجتهاد . ويبدو أن الغالب على أهل فارس — بعامة — كان هو الأخذ في الفتيا بمذاهب أهل الحديث^(٣) . وعلماء الري المحدثون كانوا محبين للرحلة والانتقال لتحصيل العلم والرواية ، وهي سمة عامة من سمات علماء الحديث ، ان لم تكن سمة لأهل الري بخاصة .

ونستخلص مما تقدم : أن مدينة الري — التي عاش فيها أبو حاتم — كانت موطناً عريقاً من مواطن التشيع ، ودار من دور درس الحديث النبوي وروايته ، الى جانب غيره — بطبيعة الحال — من العلوم العربية الأخرى التي لم تحظ بمثل ما

(١) رتبة من رتب التصوف . يقول ابن عري في اصطلاحات الصوفية : البلاء هم سعة ومن سافر من النقم عن موضعه وترك جسداً على صورته حتى لا يعرف أحد أنه فقد فذلك هو البذل لاغير ، وهم على قلب ابراهيم عليه السلام (ذيل تعريفات الجرجاني ضع الباقى الخلبى ١٩٣٨) ص ٢٣٥ .

(٢) ياقوت : معجم البلدان ج ٩ ص ١٢٠ ، ١٢١ .

(٣) ابن حوقل : صورة الأرض ص ٢٩١

حظى به الحديث من الاعتناء . ولم تهدأ المدينة من صراعات مذهبية شديدة بين الشيعة وغيرها ، حتى استسلمت للشيعة فى نهاية الأمر ، بعد غلبة أحمد بن الحسين الماردانى عليها . ولم تكن الرى — فيما نظن — دار ينفق فيها الأدب والشعر نتيجة هذه النزاعات العقدية ، وانصراف العلماء والناس إليها . وقد ورد على لسان أحد الشعراء من الهجاء ما يشهد على ذلك قال :

الرى دار فارغة	لها ظلال سابعة
على تىوس ما لهم	فى المكرمات بازغة
لا ينفق الشعر بها	ولو أتاها النابغة ^(١)

وبعد : فهذا هو المكان الذى قضى فيه أبو حاتم قسطا كبيرا من عمره ، فماذا عن الزمان أو العصر الذى بدأ وانصرم فيه عمر الرجل ؟

(١) ياقوت : معجم البلدان ج ٩ ص ١١٧

العصر

لا نعرف — على وجه التحديد — متى كانت ولادة أبي حاتم ، وإنما الذى ذكرته المصادر هو تاريخ وفاته (أو مقتله) فى سنة ٣٢٢ هـ . ويعنى هذا أن أبا حاتم قد قضى فترة من عمره فى أواخر القرن الثالث الهجرى ، وعاش بقية حياته فى الربع الأول من القرن الرابع الهجرى . وقد كان الاضطراب السياسى هو سمة هذه الفترة التى عاش فيها أبو حاتم اذ « كان العالم الاسلامى يجتاز فيها مرحلة دقيقة بعد انهيار الحكم العباسى وسيادة روح التنافس بين الحكام والرؤساء ، وسريان اليأس فى نفوس الناس ، مما أدى الى ظهور أفكار جديدة ، عرفت كيف تستغل سوء الحالة الاجتماعية والاقتصادية وحاولت أن تعيد الوحدة الضائعة بطريقتها الثورية الخاصة . ظهرت هذه الأفكار فى الشرق فى فترة الانتهازية السياسية والمناورات والدسائس التى انتهت بتنصيب الخليفة المقتدر ، ثم بخلعه ثم بتنصيبه على العرش من جديد . وكذلك كانت الحال بالنسبة للوزراء .

وفى الديلم — وهى من المناطق التى دعا فيها أبو حاتم دعوته — كان الرؤساء العسكريون يقاتل بعضهم بعضا ، بجانب الخليفة تارة وبجانب عدوه تارة أخرى . وقد أدى هذا الى تخريب بلاد ما وراء النهر وطبرستان وأذربيجان . وكان القرامطة — فى ذلك الوقت — يقومون بنشاط ملموس فى العراق والبحرين . وكان أبو حاتم الرازى وغيره من الدعاة فى حالة قلق واضطراب من جراء تصرفات أبى طاهر الجنائى القرمطى ، الذى سلم أمر الدعوة الى زكريا الاصفهاني ، حتى ظن الناس أن أبا طاهر هو المهدي أو فوق المهدي . وقد قامت فى هذه الفترة حركة فى التركستان لاستئصال شأفة أنصار الخلافة الفاطمية ، وكان من بين ضحاياها العلمان الحبران : محمد بن أحمد النسقى (النخشبي — ٣٣١ هـ) وأبو يعقوب السجزي (— ٣٣١ هـ) زميلا أبى حاتم الرازى .

ومرت ببلدة أبى حاتم الرى أوقات عصيبة ، فقد تعرضت لاحتلال عدة من العسكريين ، حتى استولى عليها السامانيون باشارة من الخليفة . وكانت هذه المدة قصيرة ، اذ تمكن قائدهم أسفار بن شيرويه الديلمى من إعادة استقلال بلاده الرى .

وفي المغرب — حيث كان يتوجه اليه أبو حاتم بميوله الدينية والسياسية — كانت تسيطر عليه دولة أهل البيت برئاسة المهدي عبد الله بن الحسين الفاطمي ، ووسط هذه الأحوال السياسية برز أبو حاتم^(١) .

هذه الحقبة القلقة المضطربة التي عاش فيها أبو حاتم حياته ، قد صورها بدقة وبراعة قلم أبي بكر الخوارزمي (٣٨٣ هـ) في رسائله حين قال : « فلما رأيت بيني وبين الموت حجابا رقيقا ، وحجزا دقيقا ، ورأيت نفسي وقد اكتنفها أربعة أشياء ، ما منها شيء الا وهو يُقَرَّبُ عليها مسافة الممات ، ويقطع عنها علائق الحياة : خصم فاجر ، وسلطان جائر ، وبخت عاثر ، وزمان غادر ، أثرت الغربة على وطن معه أذى ، واخترت الظمأ على شراب فيه قذى ، وفارقت دار الهوان والحماية تتبعني ، وعزة النفس تشيعني . وما علمت أن أعيش حتى أصادر على اللسان ، وأسلف الشكر قبل الاحسان ، وقد كنت رأيت حاكما يحجر على يتيم أو معتوه في وفرة ، ولم أر أميرا يحجر على كاتب في كتابه ، أو على شاعر في شعره .. »^(٢)

ولقد قاست الشيعة — بعامة — من هذه المعاناة التي وصفها أبو بكر (الشيعي) في هذا العصر ، مما دفع بهم الى التزام التقية ، والتجمع سرا للانعقاد على الملك العباسي والقضاء عليه . وهو — في رسالة أخرى يصف — تفصيلا — كيف كان يعامل أصحاب التشيع في هذه الفترة من جانب بني العباس فيقول : « وقل في بني العباس فانك ستجد — بحمد الله تعالى — مقالا ، وجل في عجائبهم فانك ترى ما شئت مجالا : يُجَبى فيؤهم فيفرق على الديلمي والتركي ، ويحمل الى المغربي والفرغاني ، ويموت امام من أئمة الهدى ، وسيد من سادات المصطفى فلا تتبع جنازته ، ولا تجصص مقبرته ، ويموت ضراط لهم ، أو لاعب أو مسخرة أو ضارب ، فتحضر جنازته العدول والقضاء .. ويسلم فيهم من يعرفونه دهريا أو سوفسطائيا ، ولا يتعرضون لمن يدرس

(١) انظر : كتاب الزينة لأبي حاتم الرازي — مقدمة المحقق — ص ٢٧ — ٢٩

(٢) أبو بكر الخوارزمي : الرسائل (طبعة الجوائب — قسطنطينية ١٢٩٧ هـ) ص ١٠

كتابا فلسفيا ومانويا ، ويقتلون من عرفوه شيعة ، ويسفكون دم من سمى ابنه عليا»^(١) ولم يسلم من هذا الفتك — كما يقول أبو بكر — شعراء الشيعة « كما فعل بعبد الله بن عمار البرقي ، والكميت ودعلج »^(٢)

وبالإضافة الى ما سبق ، يعطينا الخوارزمي صورة لما كانت عليه الحياة الدينية في البيئات المختلفة ، وما فيها من ظوائف متعددة متباينة ورأيه هو في كل منها ، مما نستنصر به دليلا على الاضطراب الذي صبغ العصر . يقول أبو بكر مستعيذا : « ونسأله أن لا يكلنا الى أنفسنا .. وأن يعيدنا من رعونة الحشوية ، ومن لجاج الحرورية ، وشك الواقفية ، وارجاء الحنفية ، وتحالف أقوال الشافعية ، ومكابرة البكرية ، ونصب المالكية ، واجبار الجهمية والنجارية ، وكسل الراوندية ، وروايات الكيسانية ، وجحد العثمانية ، وتشبيه الجنبلية ، وكذب الغلاة الخطائية ، وأن لا يحشرنا على نصب أصفهاني ، ولا على بغض لأهل البيت طوسي أو شاشي ، ولا على ارجاء كوفي ، ولا على تشبيه قمى ، ولا على جهل شافعى ، ولا على تحبيل بغدادى ، ولا على قول بالباطن مغربى ، ولا على عشق لأئى حنفية بلخى ، ولا على تناؤنة فى القول حجازى ، ولا على مروق سجزى ، ولا غلو فى التشيع كرخى »^(٣)

وعلى الرغم من هذا كله ، قد نفق التشيع بالحجاز والحرمين ، والشام والعراقين وبال جزيرة الثغرين ، وبالجليل والبغارين ، كما يروى أبو بكر^(٤) .

كانت هذه الفترة — اذن — التى انقضى فيها من الهجرة قرنها الثالث . وكاد أن ينتصف الرابع . آتت اضطهاد للشيعة ، وسعى حثيث منها للتجمع ، وبث دعوتها مما تمخض عنه — من بعد — قيام الدولة الفاطمية ، حاملة لواء الدعوة الاسماعيلية ، فما هى اذن هذه الدعوة ؟

(١) المرجع السابق : ص ١٣٠ ، ١٣١

(٢) المرجع السابق : ص ١٣٢

(٣) المرجع السابق : ص ١٣٦ — ١٣٧

(٤) المرجع السابق : ص ١٣٩

الدعوة

لم يعرف التاريخ شيئا عن الاسماعيلية قبل عام ١٤٧ من الهجرة ، ذلك العام الذى توفى فيه الامام جعفر الصادق ، فانقسمت الشيعة من بعد فرقتين : الموسوية (أو الاثنى عشرية نسبة الى عدد الأئمة) ، وهم الذين نادوا بامامة موسى الكاظم ابن جعفر الصادق ، والاسماعيلية الذين قالوا بامامة اسماعيل بن جعفر ، فنسبت اليه الفرقة^(١) . بيد أن الاسماعيلية — كفرقة لها نشاط ظاهر — لم تعرف حتى أواخر القرن الثالث الهجرى ، اذ ظل أمرها مستترا زهاء قرن من الزمان ، ولكن ظهور القرامطة فى البحرين والشام فى هذه الفترة ، كأن ايذانا بظهور الاسماعيلية على مسرح السياسة بصفة ايجابية^(٢) .

وفى هذه الفترة أيضا ، اتخذت أئمة الاسماعيلية مدينة سلمية (من أعمال حماة ببلاد الشام) مركزا لنشر دعوتهم ، وكانوا يبعثون من هذه المدينة الدعاة الى الأقطار الاسلامية كافة ، ويعهدون فى تنظيم الدعوة الى كبار الدعاة ، الذين كان يطلق عليهم فى هذا الدور — وهو دور الستر — نواب الأئمة أو الخجج ، وهؤلاء يرسلون دعاة من قبلهم لنشر المذهب الاسماعيلي فى أرجاء العالم الاسلامي^(٣)

والحق أن كثيرا من الغموض يكتنف هذا الدور الأول للدعوة — دور الستر — وهو الدور الذى كان فيه جزء كبير من نشاط أبى حاتم — مما أحاط حياته بغلاثل من اللبس والظلمة ، ولم ينجل تاريخ الدعوة — حقيقة — الا بعد قيام الدولة الفاطمية فى سنة ٢٩٦ هـ ، واعتلاء عبيد الله المهدي عرش الخلافة الجديدة .

وقد لجأ أئمة الاسماعيلية الى هذا التستر والتخفى ليدرأوا عن أنفسهم ما أضمره لهم العباسيون من حنق ونقمة ، حتى أن محمد بن اسماعيل فرّ الى الرى —

(١) د. محمد كامل حسين : طائفة الاسماعيلية (طبع النهضة المصرية ١٩٥٩) ص ١١

(٢) المرجع السابق : ص ١٤ ، ١٥

(٣) د. حسن ابراهيم حسن : تاريخ الدولة الفاطمية (طبع النهضة المصرية ١٩٥٨) ص ٣٩ ، ٤٠

من المدينة المنورة — ، ومنها الى دماوند حيث استقر بقرية سميت محمد آباد نسبة اليه ، وسار أبناؤه على منواله^(١) .

الا أن الحال لم تطب للاسماعيلية في سلمية ، وقد نشطت الامامية نشاطاً بينا ، منذ وفاة الامام الحادى عشر عام ٢٦٠ هـ ، مما حدا بالخلفاء العباسيين الى تضيق الخناق على الشيعيين عامة ، ولذلك غادرت طائفة الاسماعيلية سلمية الى شمال افريقية ، وهناك وجدت موطناً ملائماً لدعوتها ، اذ كان سوء الحال السياسية هناك ، وميول بنى كتامة الشيعية الذين أثمرت فيهم وأينعت تعاليم دعاة الشيعة قبل أن تتطأ قدم أبى عبد الله أرضهم ، أضف الى ذلك ضعف قوة الأمراء فى شمال افريقية ، وما أبداه دعاة الشيعة من همة ونشاط كان لهما أثر بعيد فى اكتساب ولاء القبائل على اختلافها ، ومعونة رجالها الذين عرفوا بغيرتهم وتعصبهم — كانت هذه كلها أسباباً مهدت للاسماعيلية الطريق لتأسيس خلافتهم فى شمال افريقية^(٢) سنة ٢٩٦ هـ .

ولكن قيام الدولة الفاطمية فى المغرب قد سبقته محاولة ناجحة فى بلاد اليمن ، اذ أن الداعى حسين بن حوشب الملقب بمنصور اليمن (٣٠٣ هـ) ، استطاع حوالى سنة ٢٦٦ هـ أن يجمع حوله عدداً كبيراً من قبائل اليمن — وأظهر بينهم الدعوة للامام الاسماعيلي المنتظر — وأن يفتح باسمه عدداً من القلاع والحصون ، فاستطاع بذلك أن يؤسس باسم الامام الاسماعيلي (المنتظر) أول دولة اسماعيلية فى التاريخ^(٣) .

فما ملامح المذهب العقدى الذى قامت هذه الخلافة الجديدة على أساسه ؟
عقائد الدعوة :

الحق أن الذى ميز الاسماعيلية من غيرها من طوائف الشيعة هو عقيدتها الخاصة ، التى كانت السبب الأول لظهور هذه الطائفة ، فلولا أن فريقاً من الناس

(١) المرجع السابق : ص ٣٩

(٢) دكتور حسن ابراهيم حسن : تاريخ الدولة الفاطمية (طبع النهضة المصرية ١٩٥٨) ص ٤٢ ، ٤٦

(٣) دكتور محمد كامل حسين : طائفة الاسماعيلية (طبع النهضة المصرية ١٩٥٩) ص ٢٢

قد اجتمعوا على رأى فى الامامة يخالف ما قال به الآخرون ، ودعوا الى رأيهم هذا بالوسائل والطرق السوية .. لما وجدت هذه الفرقة^(١) . وقد كان الخلاف بين الاسماعيلية وغيرها من فرق الشيعة — يسير أول الأمر ، لا يعدوا أن يكون حوله الامامة ، الا أنه استفحل بعد ذلك ، ودخلت فى عقيدتهم — بمضى الزمن —

آراء جديدة وأصول العقيدة ، تبعد عما كانت عليه الاسماعيلية قبل خروجها عن حلبة التشيع العامة^(٢) . وفى العرض المفصل الدقيق الذى كتبه الدكتور محمد كامل حسين عن عقائد هذه الطائفة^(٣) ، اشارة الى بعض النواحي الهامة قبل الشروع فى درس هذه العقائد ، وأهم تلك النواحي هى أن العبادة العملية (أى علم الظاهر ، وهو ما يتصل بفرائض الدين وأركانه) ، والعبادة العملية (أى علم الباطن من تأويل وغيره) ، والمثل العليا للتنظيمات الاجتماعية ، والمثل العليا للإدارة السياسية ، هذه كلها كانت عند الاسماعيلية من صميم عقائدها^(٤) ، ولذلك فهو يرى خطأ القدماء فى اطلاق لقب (الباطنية) على فرقة الاسماعيلية ، اذ أنهم — كما قالوا بالباطن — قالوا أيضا بالظاهر ، وأوجبوا الاعتقاد بهما معا ، بل كفروا من اعتقد بالباطن دون الظاهر ، أو بالظاهر دون الباطن^(٥) . وفى هذا يقول صاحب المجالس المستنصرية موصيا بعض المستجيبين : « فاسلكوا — وفقكم الله تعالى — فى الجمع بين ما نقرؤه عليكم من الظاهر والباطن أوضح سبيل ، وارجعوا فى المشكلات الى من جعله الله بهدايتكم خير كفيل ، فان الظاهر والباطن ، كالروح والجسد ، اذا اجتماعا انقذت الفوائد ، وعرفت المقاصد ، وأدركت النفس — بتوسط الحواس — ما فى العالم من البدائع ،

(١) المرجع السابق : ص ١٤٧

(٢) المرجع السابق : الصفحة نفسها

(٣) كان الدكتور محمد كامل حسين — رحمه الله — واحدا ممن صرفوا حياتهم لدراسة الاسماعيلية ، بعد أن توافر لديه من تراثها ما لم يحظ به غيره من الباحثين ، ومن هنا كان اعتماده على دراساته فى هذا الحديث (انظر خاصة طائفة الاسماعيلية له ، ومقدماته للكتب الاسماعيلية التى قام بنشرها ٢ •

(٤) طائفة الاسماعيلية : ص ١٤٧ ، ٤٨

(٥) المرجع السابق : ص ١٤٨

فاستدلت بوجود الصفة على معرفة الصانع»^(١) . وإلى جانب هذه الناحية في درس عقائد الاسماعيلية ، يجب أن ننبه الى أن هذه العقائد قد تطورت ، تبعا لتطور الأحوال الاجتماعية والسياسية بمرور السنين ، بل انها قد اختلفت — كما يشير الدكتور محمد كامل حسين — في كل قطر عما هي في قطر آخر ، في الوقت الواحد . ففي زمن واحد نستطيع أن نثين عقائد مختلفة متضاربة تنسب كلها الى الاسماعيلية . ومرجع هذا الاختلاف هو شخصية كل داع ، فعلى الرغم من أن الدعاة قد أخذوا من مصدر واحد ، الا أنهم — جميعا — يختلفون فيما بينهم ، تبعا لشخصية كل واحد ، ومقدار فهمه للعقائد أو تأويله الباطني للأمور الدينية ، وثقافته وعقليته ، وتباين المجتمعات التي يعيشون فيها^(٢) . بيد أن هناك أصولا عامة اتفق عليها الاسماعيلية أجمعهم ، منذ وجودهم حتى الآن .

١ — الامامة :

قالت الاسماعيلية بضرورة وجود امام معصوم منصوب عليه ، من نسل محمد ابن اسماعيل بن جعفر الصادق ، والنص على الامام — عندهم — يكون من الامام الذي سبقه بحيث تتسلسل الامامة في الأعقاب . وكان هذا الأصل هو مبدأ وجود طائفة الاسماعيلية ، وهو ما انشقت بسببه عن الشيعة عقب وفاة جعفر الصادق ، واعتراف أكثر شيعته بامامة ابنه موسى الكاظم ، ولكن البعض الآخر أبى هذا الاعتراف ، ونادى بامامة محمد بن اسماعيل لأنه — في نظرهم — صاحب النص^(٣) . وحول هذه النقطة — على الخصوص — دار حديث أبي حاتم الرازي عن الاسماعيلية ، في الباب الذي عقده للفرق الاسلامية ، وقال في ذلك : وفرقة يقال لهم الاسماعيلية ، لأنهم قالوا : الامام بعد جعفر اسماعيل بن جعفر ، وادعوا أن جعفرا أشار اليه في حياته ، ودل الشيعة عليه ، فكانوا مجتمعين كلهم (على) أنه الامام بعد أبيه ، وأن جعفرا قلدهم ذلك في حياته وأمرهم به ،

(١) الداعي ثقة الامام علم الاسلام : المجالس المستنصرية (تحقيق د. محمد كامل حسين — طبع دار الفكر العربي) ص ٢٧

(٢) انظر : طائفة الاسماعيلية : دكتور محمد كامل حسين ص ١٤٨ ، ١٥٣

(٣) المرجع السابق : ص ١٥٣ ، ١٥٤

ثم قالوا بامامة محمد بن اسماعيل من بعده ، وأنكروا امامة سائر ولد جعفر .. (و) جعفر بن محمد بقى خمسا وعشرين سنة ليس له ولد غير اسماعيل وعبد الله ، وأنه دل على اسماعيل وأشار اليه ، حتى قال بامامته خلق كثير في حياة جعفر .. وهو لا ينكر عليهم (هذا) حتى قال قوم ان اسماعيل لم يميت في حياته ، وان جعفرا غيبه حذرا عليه ، وقالوا كيف يجوز هذا وقد قلدنا أمره وأمرنا بطاعته ، واحتجوا بأن جعفرا لم يتزوج غير أمهما بأحد من النساء ، ولا أسرى جارية كسنة رسول الله ﷺ ، لم يتزوج على خديجة ، ولا تسرى عليها حتى ماتت — رضى الله عنها — فهكذا فعل جعفر — رضوان الله عليه — ، لم يتزوج على أم اسماعيل ، وهى فاطمة بنت عمه ، حتى ماتت ، اذ عرف أن الحجة من والدها . قالوا : والامامة والوصية من الله عز وجل ، وقد كان الله أعطى اسماعيل هذه المنزلة في حياة أبيه ، فلما حضرته الوفاة كان ابنه محمد أحق بميراثه من أعمامه ، وهو أكبر سنا من أعمامه الا عبد الله ، ولا يكون هذا الأمر في آخرين بعد الحسن والحسين ، لما رويت من الأخبار في ذلك . قالوا : ونظرنا في دعاوى من ادعى لعبد الله ومحمد فرأينا عبد الله قد مضى ولا عقب له ، .. وأما من ادعى موسى فاختلفوا فيه أيضا بعد موته ، وشكوا في على (ابنه) حتى وقف قوم على موسى وادعوا أنه حى لم يميت ، وأن عليا لا يصلح للامامة ، ثم ان على ابن موسى أيضا مات وليس له ولد بالغ ، وانما كان له ابن واحد وهو محمد بن على ، وهو ابن سبع سنين ولا يجوز الامامة به ، ولا تحل الصلاة خلفه ، ولا تحل ذبيحته ، ولا تقبل شهادته ، ولا يؤتمن على ماله ، ولا يقام عليه حد . ومع ذلك فاختلافهم في عقبه ، وانقراض نسل من ادعى له بالامامة من ولده باتفاق من الامة ، دعاوى لا تصح ولا برهان عليها ولا بينة فيها ، ولهم مع ذلك حجج غيرها ، فمنها ما يبدونه ، ومنها ما يخفونها يطول بشرحها الكتاب . وخلق كثير من الناس قد أقاموا على هذه المقالة ، وهم يزدادون في كل يوم ^(١) . وهكذا ترى أن أبا حاتم ينتصر لمقالة الاسماعيلية في امامة اسماعيل وابنه محمد من بعده ، لأنها نص من الله عز وجل في رأيه .

(١) أبو حاتم الرازى : كتاب الزينة (مخطوط) ص ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣

والامامة — على العموم — « كانت ولا تزال — المحور الذى تدور عليه كل العقائد الاسماعيلية والفلسفة الاسماعيلية ، ذلك أنهم جعلوا ولاية الامام الركن الأساسى لجميع أركان الدين ، فدعائم الدين عندهم — منذ أول أمرهم وفى الدور الفاطمى بمصر وعند طائفة البهرة اليوم — هى الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والولاية ، على أن الولاية هى أفضل هذه الدعائم ، فان أطاع الانسان الله تعالى ورسالة الرسول ﷺ ، وقام بأركان الدين كلها وعصى الامام أو كذب به فهو آثم فى معصيته ، وغير مقبولة منه طاعة الله وطاعة الرسول ^(١) .

وقد أشار أبو حاتم الرازى الى أهمية الامامة باعتبارها ركنا من أركان الدين ، وفى ضوء من هذا كان تقسيمه للجاهلية الى جاهليتين . يقول فى مادة (جهل) : « .. والجاهلية الجهلاء من الفترة اذ لا نبى ولا اسلام ، وروى عن النبى ﷺ وآله أنه قال : (من مات لا يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية) . قال وسألت جعفر ابن محمد عليهما السلام فقلت له : هل جاهلية كفر ؟ قال : لا . هى جاهلية ضلال . قال بعض العلماء هما جاهليتان : جاهلية كفر وهى التى كان عليها أهل الجاهلية ، قبل مبعث النبى ﷺ ، لجهلهم بأمر الاسلام وكفرهم لسول الله ﷺ ، فهذه هى الجاهلية الجهلاء . والجاهلية الأخرى هى الجاهلية التى عليها أصحاب الأهواء والضلالات ممن فى جملة الاسلام ، المتفرقون فى أهوائهم وبدعهم وضلالاتهم لا يستوجبون اسم الكفر لاقرارهم برسول الله ﷺ ، وقبولهم ما أتى به من أحكام الدين والشرائع ، ويستوجبون اسم الجهل لأنهم ضلوا عن السنة وبيّن حقائق الدين ، وابتدعوا بأهوائهم .. وقد جهلوا لطائف العلوم وما اختص الله به رسوله ﷺ ، وعلمه رسول الله أصحابه الذين أختصهم ، وحث الناس على طلبه ، ودل عليه فقال : (أنا مدينة العلم وعلى بابها ، فمن أراد العلم فليأت الباب) ^(٢) وقال على عليه السلام : (ان هاهنا لعلماء جما — وأشار الى صدره — لو أصبت له حملة) ^(٣) . فالذين جهلوا هذا

(١) دكتور محمد كامل حسين : طائفة الاسماعيلية ص ١٥٥

(٢) انظر : جمال الدين الخلى : كشف اليقين فى فضائل أمير المؤمنين (طبع النجف ص ١٤)

(٣) المصدر السابق ص ٢٤

العلم هم أهل الجاهلية الذين لا يعرفون امام زمانهم ، وان كانوا مقرين بسائر الفرائض والسنن » (١) .

والاسماعيلية تقول بذلك لأنها تؤمن أنه « لم يكن نبي ولا رسول الا كان له خليفة في حياته وبعد موته ، وأن الله أمر أوليائه بذلك ، وأن ابراهيم — قبل أن كان له ولد — قد اتخذ لوطا خليفة له ، ثم لما ولد له اسماعيل كان خليفته ، وكذلك موسى اتخذ هارون خليفة لنفسه . فتوفى في حياة موسى فأقام يوشع بن نون مقامه ، وكذلك داود كان سليمان خليفته في حياته ووصية بعد موته ، وكذلك رسول الله ﷺ ، كان على ابن أبي طالب — صلوات الله عليه — خليفته في حياته في أهله وأموره ، ووصيه بعد موته .. » (٢)

وبجعل صاحب المجالس المستنصرية طاعة الامام من كمال الايمان ، وسببا للفوز عند الحساب فيقول « ان أولى الأمور بالطلب والاستفادة ، وأحقها بالحرص وابتغاء الزيادة : معرفة الخالق الحكيم .. ثم معرفة رسوله ﷺ .. ثم معرفة امام العصر والزمان ، والاخلاص له في السر والاعلان ، فهو كمال الايمان وعقد الدين عند الديان ، وبه الفوز عند الحساب ، والنجاة من العذاب » (٣) .

ولم تقتصر هذه العقيدة — في ولاية الامام — على طائفة الاسماعيلية ، انما قالت بها أيضا الشيعة الاثنا عشرية ، والشيعة الغلاء . فجميع فرق الشيعة — على اختلاف آرائهم وتباين عقائدها — توجب ولاية الامام .

بيد أن الاسماعيلية قد انفردوا — عن غيرهم من الشيعة — بما خلعه على الأئمة من صفات باطنية ، أصبح الأئمة بموجبها في مرتبة لا تمت الى البشرية بصلة ، فالامام هو « وجه الله » و « يد الله » و « جنب الله » ، وأنه هو الذي يحاسب الناس يوم القيامة ، فيقسمهم بين الجنة والنار ، وأنه هو « الصراط المستقيم » و « الذكر الحكيم » و « القرآن الكريم » . ولهم في ذلك أدلة يسوقونها

(١) أبو حاتم الرازي : كتاب الزينة (مخطوط) ص ١٤٤ ، ١٤٥

(٢) كتاب الزينة (مخطوط) ص ٢٣١ ، ٢٣٢

(٣) المجالس المستنصرية : (تحقيق د. محمد كامل حسين . طبع دار الفكر العرف) ص ٢٥ ، ٢٦

لكل صفة من الصفات ، فمثلا يقولون : ان الانسان لا يعرف الا بوجهه ، ولما كان الامام هو الذى يدل العالم على معرفة الله ، فبه اذن يعرف الله ، فهو وجه الله ، أى الذى يعرف به الله^(١) . ولن يفهم ذلك — بحقيقة — الا فى ضوء تصورهم للذات الآلهية وعملية الخلق ، ونظريتهم فى المثل والممثل . فالاسماعيلية ينزهون الله تعالى عن كل الصفات والأسماء وجميع ما يليق بمبدعاته (التى هى الأعيان الروحية) ، ومخلوقاته (التى هى الصور الجسمانية) . ويرون أن نفى الصفة هو نهاية الصفة . فأسماء الله الحسنى التى نسبها الله تعالى لنفسه فى القرآن الكريم ، لا تقال لله تعالى ، بل جعلوها للعقل الكلى الذى تحدث عنه الفلاسفة وأطلقوا هم عليه اسم (المبدع الأول) ، ورأوا أنه هو الذى رمز اليه الله تعالى (بالقلم) فى الآية القرآنية « نون والقلم وما يسطرون »^(٢) وهذا العقل الكلى — عندهم — هو الخالق المصور الواحد القهار .. الخ . وعلى ذلك فان كل ما يقوله المسلمون عن الله سبحانه وتعالى خلعه الاسماعيلية على العقل الكلى ، فهو الاله عندهم . ولقد ذهبوا الى أن العقل الكلى فى العالم العلوى يقابله الامام فى العالم الجسمانى ، ومعنى هذا عندهم — أن كل الأسماء والصفات — التى خلعت على العقل الكلى — هى أيضا صفات وأسماء للامام ، لأن الامام مثل للعقل الكلى^(٣) .

والباحث فى كتاب أبى حاتم يجد مثل هذا التصور العقدى عن « القلم » على الرغم من محاولة المؤلف اخفاء عقائده الاسماعيلية ، فهو يقول فى باب « القلم » : « يروى أن رسول الله ﷺ كان يأخذ الوحي عن جبرئيل ، وجبرئيل عن ميكائيل ، وميكائيل عن اسرافيل ، واسرافيل عن اللوح ، واللوح عن القلم .. وقال بعض الحكماء : لولا القلم ما قامت الدنيا ، ولا استقامت الحكمة .. وأما اشتقاقه من اللغة ، فانه يقال : قلمته أى قطعته وهبأته من جوانبه وسويته وبريته .. وكأن الله عز وجل سمى « ذلك القلم الأول » قلما ، لأنه يرى الأشياء به كلها وسواها ، وكتب به مقاديرها وحظوظها^(٤) . فإشارته هنا الى

(١) ذكر محمد كامل حسين : طائفة الاسماعيلية ص ١٥٦ ، ١٥٧

(٢) القلم : ١

(٣) انظر : طائفة الاسماعيلية ص ١٥٧ ، ١٦١ ، وكذلك : فى أدب عصر الفاطمية ص ٢٨ ، ٢٩

(٤) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٤٤ ، ١٤٥

القلم (بأنه يرى الأشياء كلها) تعنى — بلا شك — ما قالته الاسماعيلية عن أنه هو المبدع الأول .

مكانة الامام — اذن — عند الاسماعيلية : هى التى دفعتهم الى أن يخلعوا عليه كثيرا من صفات التمجيد والتفخيم ، متوسلين — الى ذلك — بالتأويل الباطنى لآيات القرآن الكريم .

٢ — التأويل الباطنى :

ونظرية التأويل الباطنى — عندهم — نظرية دينية فلسفية تتلخص فى أن الله سبحانه وتعالى جعل كل معانى الدين فى المخلوقات التى تحيط بالانسان ، فيجب — اذن — أن يستدل بما فى الطبيعة وبما على وجه الأرض على فهم حقيقة الدين .

وقد قسمت الاسماعيلية المخلوقات قسمين : قسما ظاهرا للعيان ، وقسما باطنا خفيا ، فالظاهر يدل على الباطن ، فجسم الانسان مثلا ظاهر وباطنه النفس ، وهكذا ، فما ظهر من أمور الدين من العبادة العملية ، وما جاء فى ظاهر آيات القرآن هى معان يعرفها العامة ، وينطق بها علماء أهل السنة وفرق الشيعة الأخرى ، ولكن لكل فريضة من فرائض الدين تأويلا باطنا لا يعلمه الا الأئمة وكبار دعائه^(١) . وهم من أجل ذلك المبدأ سموا بالباطنية ، وقد خصوا عليا — رضى الله عنه — بتأويل القرآن — بعد أن قالوا ان محمدا — ﷺ — هو صاحب التنزيل ، أى أن القرآن أنزل على الرسول بلفظه ومعناه الظاهر للناس ، أما أسرار الدين وأسرار التأويل الباطن فقد أنزلت على محمد — ﷺ — ولكنه خص بها عليا وأبناءه من بعده دون غيرهم من البشر^(٢) .

وقد أشار أبو حاتم الرازى الى مبدأ الاسماعيلية هذا فى التأويل ، وتقسيمهم الأشياء الى ظاهر وباطن ، فقال فى مادة (العلم) : « والعلم الدينى ينقسم على وجهين : علم عام ظاهر جليل ، وعلم خاص باطن خفى . والعلم العام الظاهر

(١) دكتور محمد كامل حسين : طائفة الاسماعيلية ص ١٦٣

(٢) دكتور محمد كامل حسين : فى أدب عصر الفاطمية ص ٣٠

الجليل : العلم بالحلل والحرام ، والفرائض والسنن والأحكام ، وحفظ الكتب والأخبار والحديث وغير ذلك ، قد اشترك فيه الخاص والعام ، وتساووا فيه . وأما العلم الخاص الباطن فهو علم الأنبياء والصديقين والأولياء المخصوصين ، قد خص به قوم دون قوم في كل أمة ، مثل تأويل الكتب وأسرار الأنبياء والرسل ، وما كان بينهم وبين أوليائهم ، احتمله قوم دون قوم ، كما قال الله عز وجل في قصة موسى — عليه السلام — والعالم ، حين قال له : (هل أتبعك على أن تعلمني مما علمت رشدا . قال انك لن تستطيع معي صبرا)^(١) . فكان من شأنها ما كان . وقال في قصة سليمان — عليه السلام — : « قال الذي عنده علم الكتاب ، أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك »^(٢) ، فكان آصف بن برخيا قد أعطى علما وخص به دون غيره ، ويقال كان عنده اسم الله الأكبر ، وهو أيضا علم قد خص الله به قوما دون قوم ، وفي الانجيل أن المسيح — عليه السلام — قال للحواريين : (أنتم أعطيتم سر الملكوت)^(٣) . وروى في ذلك عن النبي — ﷺ — وعن الصحابة أخبار كثيرة ، منها قوله ﷺ : (ما أنزلت على آية الا ولها ظهر وبطن وكل حرف حد وكل حد مطلع) ، رواه أبو عبيد باسناد له عن ابن مسعود ، وعن الحسن عن رسول الله ﷺ .. وقال الحسن في تفسير ذلك : الظاهر هو الظاهر ، والبطن هو السر ، والمطلع يطلع عليه قوم يعلمون به .. وعن علي — عليه السلام — قال : (أسر إلى رسول الله ﷺ ألف باب من علم لفتح كل باب ألف باب ، والله لان آخر من السماء حتى تتخطفني الطير ، أحب الى من أن أكذب على رسول الله — ﷺ —) .. وكان لابن عباس دفاتر علم يعطيها أهلها ويصرفها عن غيرهم .. فهذا هو العلم الخاص الذي كان بين الأنبياء وأوليائهم وأصحابهم المختصين ، دون عوام الناس^(٤) . ويشرح أبو حاتم معنى التأويل فيقول « انما التأويل معان غامضة لطيفة ، لا يعلمها الا العلماء المتقون .. »^(٥) ويشير صاحب المجالس المستنصرية — صراحة — الى أن عليا هو

(٢) التمل : ٤٠

(١) الكهف : ٦٦ ، ٦٧

(٣) انجيل متى : اصحاح ١٣ آية : ١١

(٤) أبو حاتم الرازي : كتاب الزينة (مخطوط) ص ١٤١ ، ١٤٣

(٥) المصدر نفسه : ص ٣٢١

صاحب التأويل فيقول « .. كان بيان التنزيل ملتصقا من جهة الرسول ، فاستفيد منه ما سئل عن شرح بيانه ، وأودع ما لم يبلغ طلبات السائلين اليه عند وصيه ، الذى دل ببلاغته عليه فقال — صلى الله عليه وسلم — : « أنا مدينة العلم وعلى بابها ، فمن أراد العلم فليأت الباب »^(١) .

ووافق هذا القول ما تضمنه محكم الكتاب من قول الله تعالى ، العالم باختلاف الأمة في طلابها : « ولكن البر من اتقى ، وآتوا البيوت من أبوابها »^(٢) . وكان على — صلى الله عليه وسلم — يفيد في زمانه من طلب ، ويعرض عن استنكف وكذب ، ويحث في المحافل على سؤاله ، ويعلم مخاطبا بمقاله : « سلوني قبل أن تفقدوني »^(٣) ، ويقول عليه السلام : « بين جنبي علم جم ، لا أجد له حَمَلَةً ، ان وجدت لقينا لم يكن مأمونا ، وان وجدت مأمونا لم يكن لقنا »^(٤) . ثم نقل ذلك العلم الى ذريته الذين اصطفاهم الله تعالى لحمله حفظا وصحفا ، كما قال الله تعالى : « كلا انها تذكرة فمن شاء ذكره في صحف مكرمة . مرفوعة مطهرة . بأيدي سفرة . كرام بررة »^(٥) . فالأئمة — صلوات الله عليهم — هم السفرة الحاملون الصحف المطهرة يسلمها الأول منهم الى الثانى ، ويأخذها الثانى منهم من سلف من الماضى ، فيظهر كل امام منهم — في زمانه — ما يرى أن المصلحة فيه ، ويقوم للإبلاغ عنه من يتخيره لذلك ويرتضيه »^(٦) . وهنا ترى أن العلم بالتأويل — عند الاسماعيلية — قد انتقل من على — رضى الله عنه — الى الأئمة من بعده ، وهؤلاء الأئمة — بدورهم — قد أقاموا من دعائهم من اصطفوه للإبلاغ هذا العلم الباطنى . ومن ثم اختلف التأويل باختلاف شخصية الداعى ، وباختلاف موطنه وزمن وجوده^(٧) .

(١) كشف اليقين في فضائل امير المؤمنين ص ١٤

(٢) البقرة : ١٨٩

(٣) انظر : شرح منہج البلاغة لابن أبى الحديد (دار مكتبة الحياة — بيروت ١٩٦٣) ج ٢ ص ٦٠٥

(٤) كشف اليقين في فضائل المؤمنين ص ٢٤

(٥) عبس : ١١ : ١٦

(٦) المجالس المستنصرية : ص ٢٦ ، ٢٧

(٧) انظر تفصيل ذلك وأمثلة له في : طائفة الاسماعيلية ص ١٦٤ ، ١٦٥

والاسماعيلية — فى مبدأ التأويل الباطنى — انما تقيم مذهبها على أساس نظرية المثل والممثل عندهم ، فظاهر الأشياء مثل وباطنها ممثل . فالقرآن ظاهرة مثل وباطنه ممثلات ، والظاهر هو هذه المعانى التى يعرفها العامة وينطق بها علماء أهل السنة ، والباطن من هذه المعانى التى يستخلصها الوحى والأئمة من أهل البيت دون سواهم من سائر المسلمين^(١) . ولذلك كان من الطبيعى — فى ضوء هذه النظرية — أن يعرض أبو حاتم الرازى للفظ (المثل) فى باب مسهب . وهو يعرفه فيقول : « المثل كلام يعارض به الانسان صاحبه فيبلغ به ما يحاول من حاجته ، بدل أن يصرح ، ويفهم صاحبه منه مراده باختصار وإيجاز ، تعريضا من غير افصاح .. »^(٢) . فالمثل اذن واحد من سبل التقية ، بما يحمل من معنى ظاهر ومعنى باطن خفى يشير اليه أبو حاتم فيقول : « وانما سمي مثلا لأنه كلام مثال لكلام آخر ، وليس هو ذلك بعينه ، فالأول مثل والثانى معنى . فالمثل هو صورة للكلمة المتمثل بها وصفة لها وشبهه ، والمعنى هو المراد والقصد »^(٣) .

ويطلق أبو حاتم — على ما أسمته الاسماعيلية (ممثلوا) — لفظ (المعنى) أو (المراد) أو (التأويل) ، ثم يلفت الى مسلك القرآن الكريم فى ضرب الأمثال للناس واخباره عن الرسل والأنبياء الذين اتبع الكثير منهم هذا المسلك ، ويعقب على ذلك بقوله : « فنجأ من نجا بمعرفة معانيها ، وهلك من جهلها ، فقال عز وجل : (وعادا وثمود وأصحاب الرس وقرونا بين ذلك كثيرا ، وكلا ضربنا له الأمثال وكلا تبرنا تتبيرا) »^(٤) ، ومكتوب فى الانجيل أن الحواريين قالوا لعيسى — صلى الله عليه وسلم — ما بالك تكلمنا بالأمثال ، أجاب وقال لهم : أنتم أعطيتهم سر ملكوت السماء ، فأما أولئك فانهم لم يعطوا ، ومن كان له فانه يعطى ويزاد ، ومن لم يكن له يؤخذ منه أيضا ما كان له ، وانما أكلمكم بالأمثال لأنهم ينظرون الحق فيعمون عنه ، ويسمعون ثم لا يعقلون ولا يفهمون^(٥) . وفى الانجيل أيضا أنه قال

(١) د. محمد كامل حسين : فى أدب مصر الطمىة : ص ٢٥ / ٢٨

(٢) أبو حاتم الرازى : كتاب الزينة (مخطوط) ص ٤٢٣

(٣) المصدر نفسه : ص ٤٢٤

(٤) الفرقان : ٣٨ ، ٣٩

(٥) انجيل متى : اصحاح ١٣ آية ١ : ١٥

للحواريين : أنتم أعطيتم معاني هذه الأشياء ، فطوبى لأعينكم التى ترى وتنظر وطوبى لآذانكم التى تسمع^(١) . وقال المسيح : اشكر الله يارب أنك أخفيت هذه الخطوب والأمور عن الفقهاء والعلماء ، وأعلمتها للصبيان ، نعم يارب هكذا مسرتك^(٢) . وإنما كان يكلمهم بالأمثال ليتم ما قال داود — عليه السلام — فى الزبور : الآن أفتح فمى بالأمثال ، وأقول الأوباد وأعلم السرائر التى كانت من قبل وضع أساس الدنيا^(٣) فهذا وما أشبهه فى القرآن العظيم ، وفى سائر الكتب كثير .. وقال بعض الحكماء : لو كان القرآن وسائر كتب الله المنزلة ظاهرة مكشوفة لا معانى لها ولا تأويل ، حتى يستوى فى معرفتها العالم والجاهل والمتعلم لبطلَ التفاضل بين الناس ، وسقطت المحنة ، وكانت الخواطر ، فان مع الحاجة تقع الفكرة والحيلة ، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة^(٤) فهذه الأمثال التى ضربها القرآن والأنبياء والرسل ، إنما قصد بها من عرف معناها الباطن وتأويلها ، وهذا المعنى الخفى أو (المثل) ليس علما عاما ، بل هو علم خاص لا يعرفه الا من اختص به . وقد كان على والأئمة من ذريته — عند الاسماعيلية — هم أصحاب هذا العلم الباطن الخفى (العلم بالمشولات) كما أشرت آنفا .

والى جانب مبدأى الامامة والتأويل الباطنى ، كان للاسماعيلية بعض الآراء والتصورات الخاصة بهم فى نواحٍ أخرى من العقيدة ، يبدو فيها — أيضا — أثر هذين المبدأين . فهم يذهبون فى تصورهم للذات الآلهية ونشأة الكون — كما ذهب بعض فلاسفة الاسكندرية — الى أن الله أبدع الكلمة (اللوجوس) وقالوا : ان الكلمة هى (كن) من قوله تعالى « إنما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون »^(٥) ، وكلمة كن حرفان : كاف ونون ، ولكنها فى التأويل الباطن مثل للحدود الروحانية المقربة الى الله . فالكاف رمز العقل الأول أو (القلم) ، وهو أقرب الحدود الى الله .. ولأنه أقرب الحدود الى الله تعالى ، وأسبقهم الى معرفة الله

(١) انجيل متى : اصحاح ١٣ آية ١٦

(٢) انجيل لوقا : اصحاح ١٠ آية ٢١

(٣) المزامير اصحاح ٧٨ آية ٢ — وانظر انجيل متى : اصحاح ١٣ آية ٣٥

(٤) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٤٢٦ ، ٤٢٧

(٥) يس : ٨٢

وتوحيده — سمي (بالسابق) . أما النون فهي رمز للنفس الكلية ، وهي التي رمز اليها في القرآن (باللوح) وسميت (بالتالي) . وبناء على نظرية المثل والممثل ، يجب أن يكون في العالم الأرضي عالم جسماني ظاهر ، يماثل العالم الروحاني الباطن . فالامام هو مثل السابق وحجته مثل التالي ، وكل خصائص العقل الأول (السابق) جعلت للامام — كما أشرت — وذلك لأن الاسماعيلية ينزهون الله تعالى عن كل الصفات والأسماء^(١) . ويقول أبو حاتم الرازي في مسألة ابداع المخلوقات عن الكلمة « بالأمر كون الله الأشياء كلها .. وأمره كلمته التي كون بها الأشياء فقال : (انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) »^(٢) . فهذه الكلمة خلق الله الخلق كله . وفي الانجيل في أول الكتاب وفاتحته : (في البدء كانت الكلمة . والكلمة كانت عند الله . وبالكلمة خلق الله الأشياء كلها . هذا ما كان قبل كل شيء) »^(٣) . هذا هو أول الانجيل ، وهو موافق لما في القرآن ، غير أن الذي في القرآن أشد اختصارا ، والكلمة التي ذكرت في الانجيل هي (كن) وهي أمر الله عز وجل^(٤) .

وقد رميت الاسماعيلية — من كثير من القدماء والمحدثين — بأنها تقول بالتناسخ بيد أن نصوصها التي كُشف عنها أثبتت عدم ادانتهم بهذا القول ، ومن هذه النصوص ما كتبه أبو حاتم في كتابه « الزينة » عندما عرض للفرق الاسلامية وألقابها ، وخصص للقائلين بالتناسخ والرجعية بايين للرد عليهما . فقال : « أصناف الغلاة كلهم متفقون على القول بالتناسخ على اختلاف مقالاتهم في الرؤساء ، ومع تباينهم في المذاهب والأديان : من اليهود والنصارى والمجوس والمسلمين ، وكذلك قوم من الثنوية ومن الفلاسفة .. فزعموا أن الناس يمسحون في هذه الأصناف (يعني انتقال الروح من بدن انسان الى بدن انسان ، أو الى

(١) انظر : د. محمد كامل حسين : طائفة الاسماعيلية ص ١٧٥ ، في أدب مصر الفاطمية ص ٢٨ ، ٢٩

(٢) يس : ٨٢

(٣) في انجيل يوحنا (في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله . هذا كان في البدء ، عند الله كل شيء به كان ويعبره لم يكن شيء مما كان) الاصحاح الأول . آية ١ : ٤ (الكتاب المقدس

طبع القاهرة ١٩٦٣) .

(٤) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٢٩

البهائم . والسباع والطير ، أو الى دواب الأرض ودواب الماء مثل الحيات والعقارب والخنافس والدود ، أو الى أنواع الشجر والنبات) على قدر مراتبهم ومقدار طبقاتهم ، ولا يزالون يكرون فى الأجساد من جسد الى جسد حتى يذوقوا وبال ما اكتسبوا فى هذا البدن الآدمى .. وتأولوا فى ذلك قول الله عز وجل (حتى يلج الجمل فى سم الخياط)^(١) .. وتأولوا فى ذلك أيضا قول الله عز وجل : (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب)^(٢) .. ولهم دعاوى كثيرة ومقالات مختلفة وأهواء متشعبة ، ونعوذ بالله من العماء والضلال . ويتعلق كثير من أهل التناسخ بحديث النبى — ﷺ — : (كائن فى أمتى ما كان فى بنى اسرائيل)^(٣) . قالوا : قد مسخ قوم من بنى اسرائيل قردة وخنازير ، وكذلك يمسخ من يستحق ذلك فى هذه الأمة . واذا كان الأمر على ما يزعمون فانه يجب أن يمسخ فى هذه الأمة قوم فى عصر واحد ، كما كان فى بنى اسرائيل »^(٤) . وأما من قال بالرجعة فان أبا حاتم يحيل فى الرد عليهم الى كتابه (الرجعة)^(٥) .

أما فقه الاسماعيلية — وهو عندهم من علم الظاهر ، أو ما يسمونه العبادة العملية — فهو لا يكاد يختلف عن فقه أهل السنة ، وفقه مالك على وجه خاص . والاسماعيلية لا يأخذون فى أحكامهم الشريعة بالرأى ولا بالقياس ، انما يأخذون بالأحكام التى يشرعها الامام ، ومع ذلك لم يختلفوا عن مذهب أهل السنة ، الا فى بعض مسائل فرعية مثل : ابتداء شهر الصوم الذى لجأوا فى تحديده الى الفلك والحساب ، ومسألة ميراث البنت ، ومسألة مسح الرجلين فى الوضوء .. هذا عدا خلافهم مع الاثنى عشرية الذين يحلون زواج المتعة ، الا أن

(١) الاعراف : ٤٠

(٢) النساء : ٥٦

(٣) لم نعثر عليه .

(٤) أبو حاتم الرازى : كتاب الزينة (مخطوط) ص ٢٥١ ، ٢٥٢

(٥) انظر : الزينة (مخطوط) ص ٢٥٣ ، ٢٥٥

الاسماعيلية يحرمونه^(١) وقد عرض أبو حاتم لهذه المسألة ورد على الشيعة الاثنى عشرية فيها . فقال : « وقد قال قوم بتحليلها يومنا هذا ، وأنكروا تحريمها ، واحتجوا بقول الله عز وجل (فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن)^(٢) . قالوا : هي في المتعة التي حرمت ، قالوا : وإنما حرمها عمر بعد رسول الله ﷺ — وهي حلال . وقد جهلوا معنى الآية من جهة اللغة ، لأن كل من طلق امرأته ولم يكن تزوجها متعة ، ثم أعطها مهرها فقد متعها ، وقد استمتع بها لأنه انتفع بنكاحها ، ونفعها بما أعطها من المهر ، قال الله عز وجل (فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا)^(٣) . هذا في المطلقة . ومتعة النساء ليس فيه طلاق ، وذهب هؤلاء الى أن المتعة لا تكون الا فيمن يتزوج بغير ولي ولا شهود ، وهذا غلط منهم ، لأن المتعة مأخوذ من الامتاع والانتفاع ، ومما يصح ذلك متعة المطلقة ، هو انتفاعها واعطاؤها ، وكذلك متعة الحج هو انتفاع الانسان بالشيء يمسه بعد أن كان حراما عليه — في وقت احرامه — مثل لبس الثياب ، والطيب وغير ذلك من الثياب والنساء والورق وأصله المنفعة . فالمتعة هو الانتفاع بهذه الأسباب ، ليس هو متعة النساء — على ما يدعيه أهل التحليل للمتعة فقط^(٤) . واحتجاج أبي حاتم هنا — كما تلاحظ — مبنى على اللغة ، وقد كانت اللغة واحدة من أساس الحاجة بين الفرق الاسلامية كما سنعرض لذلك بعد .

والحقيقة أن من يدرس عقائد الاسماعيلية يستطيع أن يدرك أن هذه العقائد مزيج عجيب من مجموعة المذاهب والديانات والآراء الفلسفية القديمة ، التي عرفت وانتشرت في الأقطار الاسلامية منذ زمن بعيد ، بتأثير امتزاج المسلمين بغيرهم من أصحاب الديانات المختلفة والآراء المتباينة ، وأن الاسماعيلية أخذوا هذه الآراء والمعتقدات وأخضعوها لفكرتهم عن الامامة ، بعد أن صبغوها بالصبغة الاسلامية .. أخذ الاسماعيلية — مثلا عن أفلاطون — نظرية المثل التي تقول بأن

(١) انظر : د. محمد كامل حسين : في أدب مصر الفاطمية ص ٣٠ ، ٣١

(٢) النساء : ٢٤

(٣) الاحزاب : ٤٩

(٤) أبو حاتم الرازي : كتاب الزينة (مخطوط) ص ٣٨١ ، ٣٨٢

ما فى العالم الحسى أشباح لمثل فى العالم العلوى ، فقال الاسماعيلية : ان ما فى عالم الدنيا مثل لمشولات فى العالم الروحانى . وأخذ الاسماعيلية رأى الأفلاطونية الحديثة فى الابداع وظهور النفس الكلية عن العقل الكلى وأن العالم خلق بواسطة اللوجوس (الكلمة) .. واقتبسوا منها أيضا كل فلسفة الفيوضات وترتيبها .. ولعل أكثر الآراء أثرا فى الاسماعيلية هذه الآراء التى فى كتب الآباء المسيحيين .. بل صرح جعفر بن منصور اليمن فى كتابيه : « أسرار النطقاء » و « سرائر النطقاء » بأن ترتيب الدعاة هو نفس ترتيب رجال الكنيسة المسيحية .. وقد أول الاسماعيلية الكتب المقدسة بما فيها القرآن الكريم ، واستشهدوا بآيات من التوراه والانجيل ، وأولوها تأويلا يتفق مع عقيدتهم فى الامامة (كما رأينا فى النصوص التى نقلناها عن أبى حاتم مثلا) كذلك أخذ الاسماعيلية — عن المسيحية — فكرة الولاية وأن لكل نبى وصى . وتأثرت الاسماعيلية أيضا بما قاله الفلاسفة الفيثاغوريون القدماء الذين جعلوا الأعداد أصولا لعقيدتهم ، ومن ثم ظهرت — عندهم — عقائدهم فى الاعداد وما يقابلها من أصول دينية دون أن يقفوا على عدد بعينه^(١) ، وهذا ما سوف نتناوله فيما بعد .

وفحوى القول أن مبدأى الامامة والتأويل هما من أخطر المبادئ العقيدية عند الاسماعيلية ، ويندرج — تحت هذا الحكم — قولهم بنظرية المثل والممثل ، التى طبقوها فى تأويلهم الدينى ، وساروا عليها — أيضا — فى نظم الدعوة ، عندما أخذوا هذه النظم من المشاهدات المحسوسة ، فى نظام دورة الفلك ، وتقسيم السنة الى شهور وأيام وساعات^(٢) .

ولكن . ما هو نظام الدعوة عند الاسماعيلية ، هذا الذى اتخذته سبيلا لبث عقائدها وجلب المستجيبين لها ؟

(١) انظر فى هذا : د. محمد كامل حسين : طائفة الاسماعيلية ص ١٧٤ ، وكذلك فى أدب مصر الفاطمية

ص ٢٤

(٢) المرجع السابق ص ٣٨

نظام الدعوة :

جعل الاسماعيلية الدعاية من صميم عقيدتهم وفلسفتهم ، فكان الدعاة — عندهم من حدود الدين — وذلك امعانا منهم في اسباغ الفضائل على هؤلاء الدعاة الذين ييشرون بالأئمة ويعقيدتهم المذهبية — حتى يستطيع الداعى أن يوجه أتباع المذهب كيفما شاء ، وأن يكون كلامه لهم من صميم المذهب فلا يحاجّه أحد . وقد كانت الدعاية هى وسيلتهم التى اتخذوها لتحقيق نجاحهم ، فى دور الستر وفى دور الظهور معا^(١) .

وقد نظم الاسماعيلية الدعاية تنظيما دقيقا ، هو نفسه — كما أشرت — نظام دورة الفلك . فقد جعلوا العالم — الذى كان معروفا فى عصرهم — مثل السنة الزمنية — فالسنة مقسمة الى اثنى عشر شهرا ، ولذلك يجب أن يقسم العالم الى اثنى عشر قسما ، وسموا كل قسم جزيرة ، وهم لا يقصدون بذلك (الجزيرة) بمعناها اللغوى ، انما يقصد بها (جزء) أو قسم من الناس كجزيرة الترك ، وجزيرة الزنوج .. وهذا التقسيم — فى الواقع — لا يستند الى اعتبارات جغرافية أو جنسية أو لغوية^(٢) .

وقد جعلوا على كل جزيرة — من هذه الجزر — داعيا ، هو المسئول الأول عن الدعاية فيها ، وكان يطلق على هذا الداعى لقب داعى الجزيرة أو حجة الجزيرة . وكان لكل داع من هؤلاء ثلاثون داعيا نقيبا — حسب أيام الشهر الثلاثين — لمساعدته فى نشر الدعوة ، وهم قوته التى يستعين بها فى مجابهة الخصوم ، وهم عيونهم التى بها يعرف أسرار الخاصة والعامة ، فكانوا بمثابة وزراءه ومستشاريه فى كل ما يتعلق بجزيرته .

وطبقا لساعات اليوم الاربع والعشرين اثنى عشرة ساعة بالليل واثنى عشرة بالنهار نظم الاسماعيلية لكل داع نقيب أربعة وعشرين داعيا ، منهم اثنا عشر

(١) دكتور محمد كامل حسين : طائفة الاسماعيلية ص ١٣١ ، ١٣٢

(٢) دكتور محمد السعيد جمال الدين : دولة الاسماعيلية فى ايران ص ٣٧

داعيا ظاهرا كظهور الشمس بالنهار ، واثنا عشر داعيا محجوبا مستترا استتار الشمس بالليل ، وبعد هؤلاء الدعاة جميعا نجد أن عدد الدعاة الذين بثهم الاسماعيلية في العالم ، كان حوالى ٨٦٤٠ داعٍ في وقت واحد وذلك بخلاف عدد آخر من الدعاة — لا يشملهم هذا الاحصاء — وهم الدعاة الذين يكونون دائما مع الامام في مقره ، وكأنهم بمثابة القيادة العليا للدعوة^(١) .

وكان لكل طائفة من هؤلاء الدعاة عمل خاص لا يتعداه ، امعانا في سرية الدعوة وحفظا لنظامها ، فدعاة النهار الاثنا عشر — في كل جزيرة — كانوا يعرفون بالمكاسرين أو المكاليين ، وهم أصغر طبقة من درجات الدعاة ، وكانت وظيفتهم : تشكيل الناس في عقيدتهم ، ولا يتجاوزون ذلك الى أى عمل آخر ، وعليهم أن ينتهزوا أية فرصة أمامهم بالقاء الأسئلة على العلماء والفقهاء أمام جماهير الناس ، وكأنهم تلاميذ يريدون الافادة من أسألتهم . وهذه الأسئلة كانت تدور غالبا حول مشكلات الدين ، أو تفسير بعض الآيات المتشابهة في القرآن الكريم ، بالاضافة الى أسئلة أخرى لا يمكن الجواب عنها مثل : لم خلق الله العالم في ستة أيام ؟ ولم جعل الله السموات سبعا ، ولم يجعلها أكثر أو اقل من ذلك ؟ ولم وجب الغسل من المنى مع طهارته ، والاستنجاء من البول مع نجاسته ؟ .. الخ .

ويأخذ الداعى المكاسر في مجادلة العلماء والفقهاء حتى يظهر عجز العالم عن الجواب ، أو تبدو منه أخطاء فيسخر منه الداعى ويتركه . وهنا يظهر الشك على كل ضعيف مزعزع العقيدة — من الجماهير — فيسرع الى المكاسر يلتمس منه الجواب الشافى ، فلا يجد عنده سوى أسئلة أخرى تحيره وتزيد تزعزعه ، ولا يفصح المكاسر عن شيء ، وينكر معرفته بالجواب ، والداعى المكاسر — على هذا النحو — كان يختار اختيارا خاصا بعد امتحان عسير وتجارب كثيرة ، ولقد ألفت بعض كتب الاسماعيلية في اختيار الداعى المكاسر ، والشروط التى يجب أن تتوفر فيه .

(١) دكتور محمد كامل حسين : طائفة الاسماعيلية ص ١٣٣ ، ١٣٤ .

واذا نجح المكاسر فى تشكيك شخص من الأشخاص ، وكان هذا الشخص ممن يريدون الوصول الى معرفة الحقيقة ، صادقه المكاسر مدة ، وألح عليه فى التشكيك حتى يزعه تماما عن مذهبه ، ثم يتلطف به أخيرا ، ويعلن له أنه سيعرفه بمن عنده علم الحقيقة ، ثم يتركه مدة نهب الأفكار والآراء مختلفا عنه ، ثم يذهب اليه — بعد ذلك — ويأخذه الى أحد الدعاة الذين هم أرق منه رتبة ، ويصفه له المكاسر بأنه العالم الحبر ، الذى على يديه يزول الشك ، لغزارة علمه وحميد خلقه . فيتقرب الداعى الى الشخص ويلطفه حتى يطمئن اليه ، ويأخذ فى التحدث اليه فى رفق ، ويفاتحه — فى لين — دون أن يظهر له صفته المذهبية ، أو شيئا من عقائده ، بل يكتفى بأن يفسر له بعض المشكلات والمسائل المذهبية ، تفسيرا أقرب الى آراء أهل الجماعة ، ويلمح له ببعض التأويلات الباطنية التى لا ضير من كشفها وذيوها ، فاذا رأى هذا الداعى منه اصرارا على الوصول الى معرفة الحقيقة كاملة ، ورغبة فى التزود بمثل هذه التأويلات الباطنية ، أحاله الى الداعى (المأذون) ، وهو من دعاة الليل . فبدأ هذا (المأذون) بأخذ العهود والمواثيق المؤكدة عليه بأن لا يفشى سرا ، ولا يطلع على آرائه أحدا من الناس . فاذا وثق به ، بدأ يكشفه ببعض الأسرار الخفية التى لا ينزعج منها أحد ، ولا ينفر منها مؤمن ، ولا يزال يتدرج به من رأى الى رأى حتى يطمئن الداعى المأذون اليه تماما الاطمئنان ، ويطمئن المستجيب الى الداعى . عندئذ ينقله الى الداعى الذى هو أرق منه رتبة ، فبدأ هذا بأن يصرح له بأسرار أشد تعقيدا . وهكذا يتدرج المستجيب بين الدعاة ، حتى يسمح له — أخيرا — بحضور مجالس داعى دعاة الجزيرة . وهو الذى له — وحده — الحق فى أن يعلم الناس التأويلات الباطنية للدين وللقرآن والحديث ، كما أن له الحق — أيضا — فى تعليم الدعاة فلسفة الدعوة المذهبية (أى علم الحقيقة —) فان سمح للمستجيب بأن يستمع الى محاضرات داعى دعاة الجزيرة ، فقد هيا نفسه — بذلك — لأن يكون داعيا .

أما الدعاة الذين يكونون القيادة العليا للدعوة ، والذين يكونون حول الامام دائما ، فان الامام يختار من دعاة الجزائر أقواهم ثباتا ، وأصدقهم جنانا ، وأغزرهم

علما ، فيجعله في مرتبة (داعى الدعاة) فيكون هو المالك لجماعة الدعاة ،
واليه الاشراف على الدعوة في جميع الجزائر ، وهو الواسطة بين دعاة الجزائر وبين
الامام . ومرتبه لذلك مرتبة ظاهرة ، فهو لا يستتر بل انه معروف بين الدعاة
جميعا ورجال حاشية الامام . وكان عليه أن يعقد مجالس الحكمة التأويلية على
اختلاف درجاتها : للخاصة أو للعامة أو للنساء وهكذا^(١) .

والحق أن عقد هذه المجالس كان من أجل أعمال داعى الدعاة ، وهو يقوم في
المجلس بالقاء الدروس على جمهور المؤمنين بدعوتهم ، يثبث فيها عقائد مذهبهم
والتأويل الباطن للدين ، وهى العلوم التى عرفت بعلوم أهل البيت ، والتى هى
السر الذى يجب أن يظل مدفونا فى صدور الأولياء لا ييوحون به لأحد . وكل
المجالس التى كان يعقدها الدعاة مجالس تعليمية ، وكان لهذه المجالس — كما
قلنا — درجات ، ولكل طبقة من المؤمنين مجلس خاص ، فللعامة مجلس ،
وللنساء مجلس ، وللخاصة مجلس ، ولم تقسم هذه المجالس حسب الطبقات
الاجتماعية لجمهور المؤمنين ، انما قسمت حسب مرتبة الحاضرين فى مدارج
الدعوة ، فلكل مرتبة من هذه المراتب أسلوب خاص وعلوم خاصة . وداعى
الدعاة هو الذى يعد هذه المحاضرات ، ويرفعها الى الامام فيوقعها هذا بعلامته
ويعيدها الى كبير دعائه فيلقبها على المستجيبين . فاذا فرغ من قرائتها مسح على
رؤوس الناس بعلامة الامام تبركا بها . وتكتب هذه المجالس عادة على أنها صادرة
عن الامام ، فتظهر للجمهور وكأن الامام هو الذى كتبها ، وأن داعى الدعاة هو
قارئ لما كتب الامام ، ولذلك يختفى اسم الداعى ولا يظهر فى كتب المجالس ،
مع أن المعروف أن حجة الامام هو صاحب التأويل فى عصره^(٢) .

ويبدو — فى ضوء ما سبق — أن كتاب الزينة لأبى حاتم الرازى ، كان
محاضرات ، ودروسا تلقى فى مجلس الحكمة التأويلية ، وينصر هذا رأى رواية
صاحب عيون الأخبار ، الداعى ادريس عماد الدين القرشى اليمنى فى السبع

(١) انظر : د. محمد كامل حسين : طائفة الاسماعيلية ص ١٣٥ — ١٤٠

(٢) د. محمد كامل حسين : فى أدب مصر الفاطمية ص ٥٤

الخامس من كتابه اذ قال : « ان كتاب الزينة لما ألفه صاحبه أبو حاتم احمد بن حمدان الرازى ، حمل هذا الكتاب الى القائم بأمر الله (ابن المهدي عبيد الله) فى أجزاء كثيرة ، وكراريس غير مجلدة ، فدفعت منه الى المنصور بالله (ابن القائم) أجزاء ، وأمره أن ينظر فيه ويتدبره »^(١) . بيد أنه يمكن أن يفهم من هذه الرواية احكام الرقابة على كل ما يقوله الدعاة أو يكتبونه سواء ألقى فى مجلس الحكمة أم لم يلق . أو أن للقائم بأمر الله طلب الكتاب من أبى حاتم كى يعرضه على ابنه المنصور فيدرسه ويتدبره لما له من أهمية وخطر . والرواية السابقة — على أية حال — تكشف عن مكانة كتاب الزينة بين كتب الدعوة وآدابها .

ومع مرتبة (داعى الدعاة) كانت هناك مرتبة أخرى هى مرتبة (الحججة) ويقال لصاحبها : حجة الامام ، وكان الامام — أحيانا — يولى مرتبة داعى الدعاة ومرتبة الحججة لشخص واحد ، فقد كان المؤيد فى الدين هبة الله الشيرازى (٤٧٠ هـ) داعيا للدعاة وحجة فى الوقت نفسه . وأحيانا كان يجعل كل مرتبة لشخص ، وفى هذه الحال يستر اسم صاحب مرتبة الحججة ، فلا يعرفه أحد حتى داعى الدعاة نفسه . فالمرتبة — اذن — مرتبة سرية فى أغلب الأحيان . كذلك كان هناك مرتبة سرية أخرى هى مرتبة (باب الأبواب) ، ولا يعرف شاغل هذه المرتبة الا الامام فقط ، وهى مرتبة غامضة ، مثلها فى ذلك مرتبة (داعى البلاغ) التى قيل أنها مرتبة الاحتجاج بالبرهان فى اثبات الحدود العلوية ومراتبها وتعريف المعاد . ولم يفصل مؤرخو الاسماعيلية وعلماءها أمر هذه المرتبة .

وعلى ذلك ، يمكننا أن نرتب مراتب كبار الدعاة الذين كانوا يلازمون مقر الامام على النحو التالى :

- أولا : مرتبة (باب الأبواب) ، وهى أعلى المراتب كلها ، وهى مرتبة سرية .
- ثانيا : مرتبة الحججة .
- ثالثا : مرتبة داعى البلاغ .
- رابعا : مرتبة داعى الدعاة او الداعى المطلق ، وهى أعلى مرتبة ظاهرة .

(١) كتاب الزينة : (مقدمة المحقق حـ ١) ص ٢٤

وبالإضافة الى ما سبق ، كان ثمة لون آخر من ألوان الدعاية ، عرف أثناء الخلافة الفاطمية ، اذ كان الامام الفاطمي يستدعى أبناء كبار رجال الدولة ووجوهها ، ليقيموا معه في القصر ، ويربيهم تربية خاصة ، حتى اذا أصبحوا في مقام الرجال ولاهم الامام الامارات والولايات ، أو استعان بهم في مهامه . وبذلك استطاع الخليفة أن يطمئن الى ولاء هذه الامارات والولايات له دائما ، فان هؤلاء الولاء كانوا بمثابة أبناء الامام بما غرسه فيهم من تعاليم منذ الصغر ، فنشأوا على حبه وطاعته^(١) .

وبعد : فان التصوير السابق لنظام الدعوة قد كشف — بلا ريب — عن الدقة البالغة ، والتخطيط المحكم اللذين اتبعتهما الاسماعيلية لبث دعوتها ، ونشر عقائدها على أوسع نطاق — مما جذب الكثير من المستجيبين لها .

ولقد قام هذا النظام على أيدي دعاة آمنوا بالدعوة وأخلصوا لها ، وكان أبو حاتم واحدا من رجالاتها ، المرموق المقام بينهم ، ولكن من هو هذا الرجل ؟

(١) انظر : د. محمد كامل حسين : طائفة الاسماعيلية ص ١٤٠ الى ١٤٣

الرجل

هو أبو حاتم أحمد بن حمدان الوردستاني الرازي^(١) ، هذا ما نعرفه عن اسم الرجل ، ولم تشر المراجع التي تحدثت عنه — وهي ضئيلة في الحديث — الى شيء يكشف عن سنة مولده ، أو مسقط رأسه ، أو نشأته الأولى . بيد أن ما جاء في اسمه — من نسبته الى ورسنان والرى — الى جانب بعض النصوص القليلة ، قد يعيننا على الاهتداء الى ما نستضيء به في معرفة الرجل .

ذلك أن بعض الروايات التاريخية عنه ، تكاد تدفع بي الى القول بأن أبا حاتم قد ولد في بلد قريب من الرى ان لم يكن فيها ، اذ يقول نظام الملك — خلال حديثه عن الدعوة الاسماعيلية في مدينة الرى : — « ثم ان غياثا (أحد رجال الدعوة) استخلف رجلا على الدعوة بمرور الود يهدى الناس ، أما هو فقد عاد الى الرى ، وأخذ في الدعوة مرة اخرى ، واستخلف على الدعوة فيها رجلا من ناحية نيسابور يدعى بأبي حاتم »^(٢) . وما بين نيسابور والرى لا يزيد على مائة وستين فرسخا^(٣) . ففي ضوء هذه الرواية لنظام الملك ، يمكن القول بأن ابا حاتم قد ولد في نيسابور ، ثم رحل عنها الى الرى بعد ذلك بسنين لا نعلم مقدارها . غير أن نسبة الرجل الى ورسنان تبعث الشك في هذا الاحتمال السابق ، وورسنان هذه قرية من قرى سمرقند كما يذكر ياقوت^(٤) ، فهل كان أبو حاتم وليدا من مواليدها ؟ أم أن ورسنان هذه تحريف لورزنين ، وهي قرية من قرى الرى^(٥) ، ومن ثم يمكن الظن بنسبته الى الرى مولدا ؟ الحق أن هذا ما أطمئن اليه الآن ، الا

(١) مصطفى غالب : أعلام الاسماعيلية (دار القنطرة العربية — بيروت ١٩٦٤) ص ٩٧

(٢) سياست نامه : (الترجمة العربية) ص ٣٠٩

(٣) ياقوت الحموي : معجم البلدان ج ١٩ ص ٣٣١

(٤) معجم البلدان : ج ٢٠ ص ٣٧١

(٥) المصدر نفسه : الصفحة نفسها

اننى لا أملك — من النصوص — دليلا يؤكد او ينفيه * .

هذا الغموض الذى واجهنا هنا فى مولد الرجل ، هو — ايضا — ما يجابه به الباحث فى مسألة أصل أى حاتم ، فقد اختلف الدارسون الذين تعرضوا له حول هذه المسألة : أهو عربى الأصل أم انه كان فارسيا ؟

وعلى الرغم مما قال به البعض — اثباتا لعربيته — من تحمسه البالغ لفضل العرب ولغتهم ، واسمه ولقبه العربيين^(١) . الا أننى أميل الى القول بأنه كان فارسيا . وذلك أن الرجل نفسه يشير الى نشأته فى اللغة الفارسية فيقول : « ونعتبر من ذلك باللغة الفارسية لأنه طبعنا عليها ونشأنا فيها »^(٢) .

فالفارسية كما — يفيد هذا النص — كانت لغته الأم التى اكتسبها فى طفولته ، اذ نشأ فوجد الناس من حوله يتكلمون بها ويتعاملون ، ومن ثم كانت — كما يقول — لغته التى طبع عليها ونشأ فيها ، أضف الى ذلك — بطبيعة الحال — اللغة العربية ، وهى وسيلة ضرورية لمن أسلم من الفرس ، لقراءة القرآن والحديث وتفهمهم ، وأداء للمكاتبات فى الدولة ، وذريعة الى الترقى فى دواوين الحكومة .

وقد كانت الفارسية والعربية هما اللغتان الأساسيتان فى اقليم فارس بعامة فى ذلك الوقت ، وهذا ما يعضده ابن حوقل (٣٨٠ هـ) فيقول : « ولهم ثلاثة ألسنة : الفارسية التى يتكلمون بها ، وجميع أهل فارس يفقهونها ويكلم بعضهم البعض بها ، الا ألفاظا تختلف لا تستعجم على عامتهم ، ولسانهم الذى به كتب العجم وأيامهم ومكاتبات المجوس فيما بينهم ، من الفهلوية التى تحتاج الى تفسير حتى يعرفها الفرس . ولسان العرب الذى به مكاتبات السلطان والدواوين وعامة

(*) يقول كاتب مادة (أبو حاتم الرازى) فى دائرة المعارف الاسلامية : ينسب أبو حاتم الى « منطقة بشابويه القريبة من الرى » كما يقول ، وهو ينقل فى ذلك عن نظام الملك ، وما ورد فى (سياست نامه) — كما سبق — هو نيسابور ، وبشابويه هذه لم يذكرها ياقوت فى معجمه . انظر (Enc. of Islam. V: 1 p. 125)

(١) انظر : مقدمة كتاب الزينة لحسين الممدانى ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٢) الزينة : ح ١ ص ٦٤ .

الناس»^(١) . فقد كانت الفارسية — كما يبدو هنا — لغة الحياة اليومية ولغة التعامل فيها ، والأكثر انتشارا ودورانا على ألسنة الفرس بين بعضهم وبعض . أى انها اللغة الأم التى ينشئون عليها منذ الصغر . أما العربية فهى اللغة الثانية ، وهى اللغة الرسمية أو لغة الادارة والكتابة ، هذا الى جانب الفهلوية ، ويبدو أنها كانت لغة الخاصة منهم .

أما اشادة أبى حاتم بالعرب وفضلهم ، وتفضيله للعربية على غيرها من اللغات فلا يقوم دليلا ينتفى معه الظن بأنه فارسى الأصل . فهو لم يقل بذلك بدافع الانتصار لجنس العرب ، وإنما قاله انتصارا للإسلام على غيره من الملل ، ويكشف عن ذلك — فى جلاء — عندما يتحدث عن فضل لغة العرب فيقول : « ونتكلم بما علمنا منه محبة الأيراد فضل لغة العرب ، إذ كان فيه اظهار فضيلة الاسلام على سائر الملل ، وابرار فضيلة محمد — ﷺ — على جميع الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام »^(٢) . فارتباط العربية بكتاب مقدس هو وحده السبب لتفضيلها ، بل ان أبى حاتم يذهب الى أن أفضل اللغات جميعا هى تلك التى نزلت بها الكتب المقدسة فيقول : « أفضل ألسنة الأمم كلها أربعة : العربية والعبرانية والسريانية والفارسية لأن الله عز وجل أنزل كتبه على أنبيائه — عليهم السلام — آدم ونوح وإبراهيم ومن بعدهم من أنبياء بنى إسرائيل بالسريانية والعبرانية ، وأنزل القرآن على محمد — ﷺ — بالعربية ، وذكر أن المجوس كان لهم نبي وكتاب وأن كتابه كان بالفارسية »^(٣) . ومن هنا كانت العربية أفضل اللغات عند أبى حاتم لأنها لغة القرآن ، وكانت اشادته بالعرب لأن منهم محمد — ﷺ — صاحب الرسالة وعلى وصيه ، وهم من نزل فيهم كتاب الاسلام المقدس *

(١) صورة الأرض : ص ٢٨٩

(٢) الزينة : ح ١ ص ٦٣ ، ٦٤

(٣) الزينة : ح ١ ص ٦١

(*) ونضيف هنا الى ما سبق — فى ترجيح أصل ابى حاتم الفارسى — خصائص اسلوب الرجل بما فيه من بعد عن التقعر أو استعمال الغريب وخلوه من زخارف الاسلوب المعروفة فى عصره ، هذا الى بعض التراكيب التى لا يقول بها العرب الاصلاء . كاستخدامه مثلا للضمير بين المبتدأ والخبر . وغير ذلك مما يستأهل درسا خاصا آله معرفة الفارسية والعربية وخصائص التركيب فيها .

وقد ذهب ليفى فى مقاله عن (فارس والعرب) الى القول بأن ابا حاتم كان من فلاسفة الاسماعيلية الفرس ، مثله فى ذلك مثل أبى يعقوب السجزى وناصر خسرو^(١) .

وعندما يفرغ الدارس لحياة أبى حاتم — من هاتين المسألتين : مولده وأصله ، بما لفهما من الغموض ، ثم يفتش عن شىء يستكشف به نشأة هذا الرجل الأول فى طفولته أو صباه أو شبابه ، فلن يجد طلبته . فهذه الفترة من عمر الرجل مما أغفلته المصادر التى كتب عنه ، وظلت مطوية مجهولة حتى الآن .

ولا تشير المصادر الى الرجل الا وقد هم بالدعوة ونشط لها حتى ذاع اسمه وشغل الناس به ، وعرف له قوة التأثير فى هذا الميدان .

ولكن متى بدأ ابو حاتم نشاطه هذا لخدمة الدعوة ؟

يبدو مما يرويه نظام الملك أن الدعوة بالرى قد بدأت — على الأغلب — بداع يسمى خلف وخلف هذا كان مساعدا لعبد الله بن ميمون القداح ، ثم استخلفه عبد الله على الدعوة فى المشرق الاسلامى ، وقال له : « اذهب الى الرى وآبة وقم وكاشان واقليم طبرستان ومانداران ، كلهم من الرافضة يدعون الى التشيع فادعهم يستجيبوا لدعوتك ، ويعلمو هناك شأنك »^(٢) .

وقد بدأ خلف دعوته فى الرى ، فدخلها « وأقام فى قرية يقال لها كلبن فى ناحية (بشابويه) ، ونزل فيها عند حائك ماهر ، كان يشتغل بالحياكة فى تلك القرية . وأقام فيها أمدا لا يستطيع أن يطلع أحدا على مذهبه ، حتى اذا ظفر بالرجل بعد ألف حيلة أخذ فى تلقينه المذهب مظهرا أن هذا هو مذهب أهل البيت ، وأنه مما يجب كتمانها حتى اذا خرج المهدي أعلنه ، وزعم أن خروجه

(١) انظر : تراث فارس لجماعة من المستشرقين وترجمة د. السيد يعقوب بكر وآخرون (طبع عيسى

البابى الحلبي ١٩٥٩) ص ١٢١

(٢) سياست نامه : (الترجمة العربية) ص ٣٠٦

قريب ، والواجب على الناس أن يتعلموا المذهب ، حتى اذا رأوا المهدي لم يكونوا بهذا المذهب جاهلين »^(١) .

وتولى أحمد بن خلف أمر الدعوة بعد أبيه ، ثم استخلف على الدعوة رجلا « ظفر به من قرية كلبن أيضا يقال له غياث ، وكان يحسن تفريعات النحو .. فزين غياث هذا أصول مذهبهم بآيات من القرآن ، وأخبار عن الرسول — ﷺ — ، وأمثال العرب وأبياتها وحكاياتها ، وألف كتابا أسماه « كتاب البيان » ، ألغز فيه الكلام عن الصلاة والصوم والطهارة والزكاة ، والألفاظ الشرعية الأخرى ، حتى لا يعلم أهل السنة »^(٢) .

وفي شخصية غياث هذا ترى كيف كان العلم باللغة والحديث والشعر العربي وسيلة ينبغي أن يتسلح بها الداعى ، ويفيد منها في الاحتجاج والتقوية لستر مذهبه . وقد كان لمنحى غياث في كتابه البيان أثر — لا شك — على كتاب الزينة لأبى حاتم * ، خاصة اذا عرفنا أن الرجلين قد ربطت بينهما الدعوة ، اذا استخلف غياث أبا حاتم على الدعوة في منطقة الرى .

ويبدو من كلام نظام الملك أن أبا حاتم الرازى قد تولى أمر الدعوة الاسماعيلية بعد سنة ٢٨٠ من الهجرة (٨٩٥ م) ، فهو يقول : « وما وافت سنة ثمانين ومائتين للهجرة (٨٩٥ م) حتى كان هذا المذهب متفشيا .. وأقام غياث — بعد ذلك — فى مرو الرود .. ثم ان غياثا استخلف رجلا على الدعوة بمرو الرود يهدى الناس ، أما هو فقد عاد الى الرى ، وأخذ فى الدعوة مرة أخرى ،

(١) المصدر السابق : ص ٣٠٦ ، ٣٠٧ .

(٢) المصدر السابق : ص ٣٠٧ .

(*) انظر الفصل الذى عقدناه للحديث عن مصادر الكتاب فى الباب الأول من هذه الدراسة .

واستخلف على الدعوة فيها رجلا من ناحية نيسابور يدعى بأبي حاتم ، وكان عليما بشعر العرب وغريب الحديث «^(١) .

وعلى الرغم من أن نص نظام الملك السابق لم يحدد سنة بعينها تولى فيها أبو حاتم أمر الدعوة في الري ، الا أننا يمكن أن نفهم منه أن الرجل قد ظل يمارس نشاطه في خدمة الدعوة نحو ثلاثين سنة ، أى حتى وفاته عام ٣٢٢ من الهجرة . وقد أشار نظام الملك — أيضا — الى أن الرجل ثقف الشعر العربى ، وفقه الحديث وخاصة الغريب منه . وقد رأينا — من قبل — كشف شغل أهل الري بدرس الحديث وروايته ، حتى خرج من بينهم العلماء والرواة المشهورون فيه .

ويتضح من رواية نظام الملك — بعد ذلك — أن شيعة الري لم تجتمع على أبى حاتم ، ولكنها انصرفت الى أحد أبناء خلف ، فهو يقول : « ثم ان شيعة الري اجتمعوا — بعد ذلك — بسبط من أسباط خلف ، والتفوا حوله ، وقضوا معه زمنا ، فلما أدركته الوفاة استخلف فيهم خلفه اسمه أبو جعفر الكبير ، وكان رجلا سوداوى المزاج »^(٢) .

غير أن ابا حاتم لم يقنع بهذا الدور الهزيل في الدعوة ، ودفعته نوازع وجهه للتسلط الى أن يستقل بأمر الدعوة وينتزعها من بيت خلف . يقول نظام الملك : « وكان هناك رجل اسمه أبو حاتم ، قوى أمره دون أن يكون لأبى جعفر بذلك علم ، فزايلت الرياسة بيت خلف »^(٣) .

الا أن احد الباحثين في الدعوة الاسماعيلية يقول : ان أبا جعفر الكبير هذا « اضطر — بسبب مرض أقعده عن مزاولة نشاطه — الى أن ينيب عنه في الدعوة أبا حاتم ، فاستبد أبو حاتم بالرياسة دونه وانتزعها من بيت خلف »^(٤) .

ومهما يكن من أمر هذه النقول ، فانها تدلل — بلا ريب — على قوة

(١) سياست نامه : ص ٣٠٨ ، ٣٠٩

(٢) المصدر السابق : ص ٣٠٩

(٣) المصدر نفسه : ص ٣٠٩

(٤) د. محمد السعيد جمال الدين : دولة الاسماعيلية في ايران ص ٤٤

الشخصية ، وحب التسلط ، اللذين اتسم بهما أبو حاتم ، ودفعاً به الى استخلاص رئاسة الدعوة لنفسه .

ثم شرع أبو حاتم ييث دعائه « في المدن من حول الرى مثل طبرستان وجرجان ، يدعون الى مذهبه . واستجاب لدعوته أحمد بن على أمير الرى وأصبح باطنياً »^(١) .

أخذ الرجل — اذن — أمر الدعوة فى الرى على عاتقه ، وأرسل الى المدن المحيطة بها دعائه ، وتمكن من اجتذاب حاكم الرى الى الدعوة الاسماعيلية (أو الباطنية كما يسميها نظام الملك) . وهذه هى أول اشارة الى وجود صلة بين الاسماعيلية وحاكم الرى أحمد بن على ، الذى كانت فترة حكمه لها من سنة ٣٠٧ حتى سنة ٣١١ من الهجرة^(٢) . وهذا كله دليل على همة الرجل ونشاطه من أجل الدعوة ، ثم نجاحه فى رئاستها .

ولم يقتصر نشاط أبى حاتم على منطقة الرى فحسب ، بل امتد الى غيرها من المناطق ، فخرج فى تلك الفترة — كما يروى نظام الملك — الى طبرستان ، ولحق بالديلم ، وكان رئيسهم شروين بن ورداوند . فمضى اليه وحالفهم ، ووقع فى أثر العلويين ، وانهك فى البيعة^(٣) .

وقد انتهز أبو حاتم ما وقع من خلاف بين أهل الديلم والعلويين فرصة له ، اذ ثار أهل الديلم على العلويين فى طبرستان ، وقالوا لهم أنتم أهم بدعة اذ تزعمون أن العلم وقف على أسرتكم ، وليس مشاعاً لكل الناس ، فى حين أنكم اذا تعلمتم عرفتم ، واذا تعلم رجل ليس منكم أصاب من المعرفة ما أصبتم ، فالعلم اذن لا يجرى مجرى الميراث ، ولقد أرسل الله عز وجل رسوله — عليه السلام — الى الناس كافة . لم يخص به قوماً دون قوم ، فلماذا تكذبون علينا^(٤) .

(١) سياست نامه : ص ٣٠٩

(٢) د. محمد جمال الدين : دولة الاسماعيلية فى ايران ص ٤٥

(٣) سياست نامه : ص ٣١

(٤) دولة الاسماعيلية فى ايران : ص ٤٦

* يقول البغدادى فى (الفرق بين الفرق) : « ودخل أرض الديلم رجل من الباطنية يعرف بأبى حاتم فاستجاب له جماعة من الديلم منهم أسفار بن شرويه » ص ٢٦٥ (مطبعة المعارف)

وهنا اغتنم الرجل هذه الفرصة ، وتوجه الى طبرستان واتصل بالديلم* ، وبدأ دعوته « فعاب العلويين وطفق نعتا بهم ، ويؤكد انهم قوم لا اعتقاد لهم ، وأن مذهبهم فاسد ، ووعد الديلم وقال : يخرج امام عما قريب ، واني لعلی علم بمذهبه ومقاتله . فمالت الديلم والكيلانية الى اجابة دعوته »^(١) . ويبدو أن نشاط أى حاتم فى الديلم قد أيد — أول الأمر — من مردويج حاكم المنطقة^(٢) ، بل قبل انه قد استجاب لدعوته ، الا أنه انصرف عن تأييد الاسماعيلية بعد كذب نبوءة إلى حاتم . وهذا — ايضا — هو ما دفع أهل الديلم الى الثورة على أى حاتم ، اذ « انهم اجتمعوا عليه زمنا ، فلما رأوا أن ميقات ظهور الامام قد انقضى قالوا : ما هذا المذهب الا بدعة لا أصل لها ، وما هذا الرجل الا مضلل . فارتدوا عنه دفعة واحدة الى مذهب أهل بيت الرسول . وقصدوا أبا حاتم يريدون قتله ، ففر من وجههم ، ومات أثناء فراره هذا »^(٣) .

وكان فرار أى حاتم الى مفلح والى الرى من قبل يوسف بن أى الساج حاكم أذربيجان ولم يداخله القنوط ، فقد تمكن من ضم مفلح هذا الى صفوف الاسماعيلية^(٤) .

وكانت وفاة الرجل فى سنة ٣٢٢ من الهجرة . ولكننا لا ندرى — على وجه التحقيق — هل قتل أم أنه مات بعد رحلة هربه الى مفلح ؟

معتقدده :

ومهما يكن من أمر انقضاء حياة أى حاتم ، فان هربه انما كان بسبب دعوته الباطنية ، وعدم تحقق نبوءته ، وتكاد تجمع المصادر التى كتبت عنه على أنه كان

(١) سياست نامه ص ٣١١

(2) Enc. of Islam. V : 1. p. 125

(٣) د. محمد السعيد جمال الدين : دولة الاسماعيلية فى ايران ٥٤ . وتقول دائرة المعارف الاسلامية ان ملفحا أصبح حاكما لأذربيجان سنة ٣١٩ هـ ، أثناء توجه أى حاتم اليه ، ويبدو أن أبا حاتم قد مات هناك عام ٣٢٢ هـ

(انظر :

* يقول البغدادي فى (الفرق بين الفرق) : « ودخل أرض الديلم رجل من الباطنية يعرف بأى حاتم فاستجاب له جماعة من الديلم منهم أسفار بن شرويه » ص ٢٦٥ (مطبعة المعارف)

من الباطنية^(١) (تبعاً لما أطلقه القدماء على فرقة الاسماعيلية) ، أضيف الى ذلك تلك النقول التي نقلناها عن الرجل في الحديث عن الدعوة الاسماعيلية وعقائدها . ومع ما تؤكده هذه المصادر وتلك النصوص المستقاة من كتابه ، نجد حسين الهمداني — محقق الكتاب في جزئيه المطبوعين — يذهب الى أن أبا حاتم كان محافظاً سلفياً في آرائه الدينية والكلامية ، وهذا ما لا نعثر على وجه لقبوله .

فالرجل — كما يتضح من النصوص التي أوردناها له آنفاً^(٢) — يؤمن بمبدأ الامامة على النحو الذي اعتقدته الاسماعيلية من خلع صفات العقل الأول (القلم أو السابق) على الأئمة ، وجعل الامامة وولاية الامام ركناً من أركان الدين ، بل أهم من هذه الأركان . وهو يؤمن — بذلك — بمبدأ التأويل الباطني ، وأن للقرآن ظاهراً وباطناً ، وأن علياً — رضى الله عنه — والأئمة من ذريته هم أصحاب علم التأويل . وفي ضوء هذين المبدئين التزمت الاسماعيلية — ونهج نهجها أبو حاتم في كتابه الزينة — بالمنهج النقلى ، ولم تعول على الرأى أو القياس . بل ان هذا المنحى النقلى يعد خصيصة ظاهرة من خصائص منهجه التأليفى ، فالرجل كثير النقل عن غيره من أئمة اللغة ، أو علماء الدرس الدينى ، مفرط في الاستناد الى الحديث والأخبار ، وغير مغفل لسلسلة الاسناد فيما يرويهِ في أحيان كثيرة .

ونعود هنا لنستنصر ببعض النصوص الأخرى لأبى حاتم تأكيداً لمعتقده الاسماعيلى ، ولكننا نشير — قبل ذلك — الى أن الرجل حاول — مراراً — ستر آرائه تحت بعض التسميات التي لا تضيروهُ عند أهل السنة . فهو في تناوله لمعنى السنة والجماعة يعرفها تعريفاً شيعياً بينما ، يخلص الباحث منه الى أن الرجل — بل الشيعة جميعاً — كانوا من أهل السنة والجماعة . يقول : « الجماعة مأخوذ من الاجتماع والجماعة على أمر واحد ، وشكل للسنة وقرين لها ، يقال فلان من أهل السنة والجماعة اذا كان متمسكاً بسنة رسول الله — ﷺ — ، تاركاً ما ابتدعه

(١) انظر البغدادى الفرق بين الفرق ص ٢٦٥ (مطبعة المعارف) وكذلك سياست نامهِ فيما نقلناه عنها من نقول .

(٢) انظر هذه النصوص في حديثنا عن الدعوة وعقائدها .

المبتدعون بعده ، ثابت مع أهل الجماعة الذين قد اجتمعوا على امام هاد جامع لهم . وفي الحديث أن النبي — ﷺ — قال : « افترقت بنو اسرائيل على اثنتين وسبعين فرقة ، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، واحدة ناجية ، وسائرهما هالكة . قيل : يارسول الله ومن الفرقة الناجية ؟ قال : أهل السنة والجماعة . قيل : فمن أهل السنة والجماعة ؟ قال : ما أنا وأصحابي عليه اليوم^(١) . وضد الجماعة الفرقة ، لأن الجماعة نعت لقوم مجتمعين على امام واحد ، لا يتفرون عن أمره ، ولا يختلفون عليه في رأيه ، متمسكون بسنة رسول الله — ﷺ — . وأهل الفرقة متفرون في أهواء شتى ، وآراء مختلفة ، متبددون متلاعنون ، يتبرأ بعضهم من بعض ، ويعلن بعضهم بعضا ، والفرقة نعت لهم . وفي حديث على — صلوات الله عليه — أن رجلا سأله فقال : أخبرنا من أهل الجماعة ، ومن أهل الفرقة ، ومن أهل السنة ، ومن أهل البدعة ؟ قال : أما أهل الفرقة فالخالفون لى ولمن تبعنى وان كثروا ، فأما أهل الجماعة أنا ومن تبعنى وان قلوا ، وأما أهل البدعة فالخالفون لأمر الله عز وجل وكتابه وسنة رسوله — ﷺ — ، العاملون بآرائهم وأهوائهم وان كثروا ، وأما أهل السنة فالمتمسكون بما سنه الله عز وجل ورسوله — ﷺ — وان قلوا^(٢) . وقال بعض العلماء : لا تكون الجماعة الا بجامع موفق مسدد بتأييد من الله عز وجل ، ونص منه وخلافة من رسول الله — ﷺ — ، وان لم يكن له من الله عز وجل نص وتأييد من رسوله وخلافه فهو رأس الفتنة وأهل السنة والجماعة مجتمعون على امام واحد مؤيد جامع لأموهم ، فهم على نظام واحد ، متسقون متصلون متآخون في الله ، لأن الامام لهم بمنزلة النظام الذى قد نظمهم ، والامام فى كلام العرب النظام والمثال الذى يؤلف بين المختلفين ، ويجمع شمل المتفرقين ، وهو لهم مثال وقودة . قال لييد :

وكنتم امامنا ولنا نظاما وكان الجزع يحفظ بالنظام^(٣)

(١) انظر سنن ابن ماجه (باب افتراق الامم) ص ٢٩٦

(٢) لم نعر عليه .

(٣) ديوان لييد بن ربيع : (تحقيق د. احسان عباس — الكويت ١٩٦٢) القصيدة ٢٧ ص ٢٠٩

فكما يحفظ النظام الخرز والجزع أن ينشر ، فكذلك الامام يحفظ أهل الجماعة ، ويضمهم على سنة رسول الله — ﷺ — من أن ينشروا ويتبددوا ويتفرقوا ، لا يستغنون عنه طرفة عين ، والا ضاعوا وهلكوا وتفرقوا ، كتفرق الجزع والجواهر اذا انقطع نظامها .. يرجعون اليه فيما يلتبس عليهم من أمر دينهم ، فيخرجهم من ظلم العمايات ويزيل عنهم الشكوك والشبهات .. بنوره يشتضيئون ، ومن علمه يقتبسون ، وبه يقتدون ..

وأما الجماعة التي تدعيها العامة من الناس ، فأصل ذلك اجتماعهم على أئمة بكر بعد النبي — ﷺ — ثم على عمر ثم على عثمان ثم على علي ، فقيل لهم أهل الجماعة ، وكان هذا الاسم لأن مآلهم بعد خروج علي .. فلما قتل (علي) وكثرت الفتن بخروج الحسن ثم بخروج الحسين ثم بعد ذلك أيام ابن الزبير والخوارج ، فكان السواد الأعظم وعامة الناس مجتمعين على نبي أمة أيام معاوية ، وبعده على ولده ، ثم بعد ذلك على بنى مروان ، فادعت العوام من التابعين هذا الاسم ، وقالوا : نحن أهل الجماعة ، ومن خالفنا فقد شق العصا ، وخالف الأمة وترك السنة ، ونحن أهل السنة والجماعة ، يعنون أنهم مجتمعون على امام واحد ، مع اختلافهم في المذاهب والآراء ، وابتداعهم الأهواء الكثيرة ، واقامتهم على التنازل والتشاجر بينهم في الأحكام والفرائض ، وتكفير بعضهم لبعض ، وتبرئ بعضهم من بعض . يعنون بذلك اجتماعهم على ولاية من وليهم من الولاة برا كان أم فاجرا ، ومعاونتهم من غلب وقام بالأمر ، من غير معنى اجماع على دين ، بل معنائهم التفرق في المذاهب والابتداع في الأهواء .. « (١) » .

وتخرج كم هذا النص الهام بالحقائق الآتية :

١ — تعريف أئمة حاتم لمعنى السنة والجماعة تعريف مخالف لما هو عليه عند أهل السنة ، ومتفق — تماما — مع عقائد الشيعة — بعامة — في الامامة .

(١) أبو حاتم الرازي : كتاب الزينة (المخطوط) ص ١٩٨ : ٢٠٣

٢ — استناده الى بعض الأحاديث — وبخاصة الشيعة منها — في الاستدلال على رأيه ، واحتجاجه باللغة في هذا الميدان ، ونصوص الشعر العربي .

٣ — أهل السنة والجماعة — عنده — هم اتباع علي ، مرتكزا — في ذلك — على ما رواه عن علي رضي الله عنه .

٤ — تسفيهه للمعنى الشائع للسنة والجماعة ، ونسبة القائلين به الى (عوام) الناس . وبالكتاب أمثلة عدة مما يرويه أبو حاتم عن الشيعة من أحاديث ، وتأويلات لبعض آية القرآن الكريم ، تتفق واعتقاد الشيعة في الامامة بعامة وامامة علي وذريته بخاصة^(١) .

ويقف الرجل مساندا للشيعة ويقول : « ان الشيعة » لقب لقوم كانوا قد ألفوا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب — صلوات الله عليه — في حياة رسول الله — ﷺ وآله — وعرفوا به ، مثل سلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري والمقداد بن الأسود وعمار بن ياسر وغيرهم ، كان يقال لهم شيعة علي وأصحاب علي ، وقال فيهم رسول الله — ﷺ — : اشتاقت الجنة الى أربعة : سلمان وأبي ذر والمقداد وعمار^(٢) . ثم لزم هذا اللقب كل من قال بتفضيله — بعده — الى يومنا ، وانشعبت من هذه الفرقة فرق كثيرة سميت بأسماء متفرقة وألقاب شتى .. ولم يرو في ذم اللقب شيء من الأخبار — أعني في التشيع — كما روى في المرجئة والرافضة والمارقة والقدرية .. »^(٣) .

وقد سبقت الاشارة الى انتصار أبي حاتم لمقالة الاسماعيلية في امامة اسماعيل بن جعفر دون موسى الكاظم ، مما يشهد لمعتقد الاسماعيل في الامامة .

كذلك ألحنا الى رأيه في التأويل الباطن ، وصاحب علم التأويل ، ونظرية المثل والمثول ، ونضيف هنا نصا آخر له ، يبين منه خطر التأويل في قضية الذات

(١) انظر الزينة (مخطوط) ص ٢٠٣ ، ٢٠٤

(٢) انظر سنن ابن ماجه (فضائل الصحابة) ص ١٤

(٣) أبو حاتم الرازي : كتاب الزينة (مخطوط) ص ٢٠٥ ، ٢٠٦

الآلهية والصفات ، وهو يرد فيه على المعتزلة . يقول : « وقد لقيت المعتزلة نفسها بلقب آخر ، فقالوا : « نحن أهل العدل والتوحيد . يعنون بالتوحيد أنهم خرجوا من شرط التشبيه . ولعمري أنهم خرجوا من شرط التشبيه ، ولكنهم سقطوا عن حكم التنزيل ، لأن ظاهر التنزيل يدل على التشبيه والتثنية ، ولا يصح تحريف التوحيد الا بالتأويل ، ومن خرج عن حكم ظاهر التنزيل من غير معرفة التأويل دخل في التعطيل . وتأول هؤلاء القوم في آيات من القرآن التي يحتاج بها أهل التشبيه تأويلات مثل قول الله عز وجل : (الرحمن على العرش استوى) ^(١) . قالوا : معناه استولى ، يقال استوى فلان على الأمر استولى عليه وأنشدوا :

حتى استوى بشر على العراق

فقال الذين ردوا عليهم : انما يقال استولى فلان على كذا وكذا لمن لم يكن — قبل ذلك — مستوليا ثم استولى ، وهو أيضا تشبيه .. وأبطالوا الأخبار التي رويت عن النبي — ﷺ — في ذلك ابطالا ، ولو وجدوا السبيل الى ابطال الآيات من القرآن . ولكن لا سبيل لهم الى ذلك ماداموا مقيمين على الملة ^(٢) . ويكمن خطر التأويل وأهميته في البعد عن التشبيه وعن التعطيل على السواء ، الا أن أبا حاتم يهاجم تأويلات المعتزلة ، وهي تأويلات تقوم على اللغة أساسا ، فهو — كواحد من الشيعة الاسماعيلية — انما يؤمن بالتأويل الباطن المستقيم من الامام . ويستنكر على المعتزلة — أيضا — رفضها للمنقول متمثلا في أحاديث الرسول — ﷺ — واستنادها الى العقل ، وهذا مالا ترضى به طائفة الشيعة بعامة ، وهي تؤمن بمبدأ الامامة ، وتعتقد أن الامام هو مصدر المعرفة والعلم ..

وهذه النقطة — على الأخص — تلفتنا الى معتقد أبي حاتم في الذات الآلهية ، فهو يقول بنفى الصفات عن الله تعالى * ، مستندا في ذلك الى خطبة لعلي — رضى الله عنه — يقول فيها — « أول الديانة بالله معرفته ، وكمال معرفته توحيده ، ونظام توحيده نفى الصفات عنه ، لشهادة العقول أن كل صفة وموصوف

(١) طه : ٥

(٢) أبو حاتم الرازي : كتاب الزينة (مخطوط) ص ٢١٨ ، ٢١٩

* سبق أن اشرت الى رأى الاسماعيلية في هذا في حديثي عن الدعوة .

مخلوق ، وشهادة الصفة أنها غير الموصوف ، وشهادة الموصوف أنه غير الصفة ، وشهادتهما جميعا بالثنائية على أنفسهما ^(١) . والرجل — اذن — مؤمن بالتوحيد منزله للذات الالهية عن الصفات ، متخذ سبيل الحكماء في الاستدلال على الوجدانية . واسمعه يقول : « قال بعض الحكماء انما قيل له واحد لأنه — عز وجل — لم يزل قبل الخلائق متوحدا بالأزل ، لا ثاني معه ولا خلق . ثم أبدع الخلق فكان الخلق ثانيا ، وخلق الخلق كله ، محتاجا بعضه الى بعض ، ممسكا بعضه بعضا ، متعاديا ومتضادا ، ومتشاكلا ومزدوجا ، ومتصلا ومنفصلا . واستغنى — عز وجل — عن الخلائق ، فلم يحتج الى شيء ، فيكون ذلك الشيء مقربا به لحاجته اليه ، ولا ناوآه شيء ، فيكون ذلك الشيء ضدا له مضرا به او يكون ذلك الضد والقرين ثانيا له . بل توحيد بالغنى عن جميع خلقه ، لأنه كان قبل كل شيء . فالأولية دلت على الوجدانية .. » ^(٢) . وهو مرة أخرى يتخذ من علم الحساب والعدد دليلا على الوجدانية ، متأثرا في ذلك — بلا شك — بالفيتاغورية وفلسفتها في العدد ، وهذا صنيع الاسماعيلية على العموم . يقول في ذلك : « والواحد من العدد في الحساب ليس قبله شيء ، بل هو قبل كل عدد ، وهو خارج من العدد . والواحد كيفما أدرته أو جزأته لم يزد فيه شيء ولم ينقص منه شيء . تقول واحد في واحد ، فلم يزد على الواحد شيء ، وتقول نصف الواحد نصف واحد ، فلم يتغير اللفظ عن الواحد . فدل أنه لا شيء قبله ، واذا دل أنه لا شيء قبله دل أنه محدث الشيء ، فاذا دل أنه محدث الشيء دل أنه مفنى الشيء ، فاذا دل أنه مفنى الشيء دل أنه لا شيء بعده . فاذا لم يكن قبله شيء ولا بعده شيء فهو المتوحد بالأزل ، فلذلك قيل هو واحد وأحد » ^(٣) .

والذات الالهية لا توصف بالموافقة أو المخالفة للأشياء ، فالله سبحانه وتعالى « متوحد بالفردانية ، والأشياء كلها ليست بمنفردة بعضها عن بعض ، وهي

(١) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٠ — وانظر (نهج البلاغة) ح ١ ص ٢٣

(٢) المصدر نفسه : ح ٢ ص ٣٢

(٣) أبو حاتم الرازي : كتاب الزينة ح ٢ ص ٣٢

مزدوجة وليست بواحدة ، بل هى قابلة بعضها بعضا لحاجتها اليها وموافقتها لها ، متضادة لمخالفتها بعضها بعضا . وهو جل وعز لا يقال له موافق ولا مخالف لها فى جوهر ولا طبيعة ولا قوة ، لأنه خالق الجوهر والطبيعة والقوة ، فهو لا متصل بها ولا منفصل عنها ، والاتصال يدل على الانفصال ، وهو خالق الاتصال والانفصال ، فهو لا يتصل ولا ينفصل « (١) .

وبناء على ذلك التصور للذات الالهية يقول أبو حاتم بحدوث العالم ، رادا — خلال ذلك — على من زعم صفة الأزلية له ، وهو يسوق جدله فى تناول فلسفى صرف ، مستندا الى منطق الفلاسفة . يقول فى (باب الدائم) : « قال الحكيم : انما قيل له دائم لأنه لم يزل ، ولم يختلف علينا أحد فزعم أنه مبدع ، اذ كان كل من أقر به أقر أنه لم يزل . ومن أنكره زعم أن العالم لم يزل ، فأثبت الصفة للعالم بالأزلية ولم ينكر الأزلية . فلما كانت الأزلية ثابتة بلا مخالف ، ولم يقدر على دفعها أحد ، فكانت عندنا لله عز وجل ، وأزلناها عن العالم ، اذ كان هو أولى بها ، واذا كان العالم مبدعا . ولا يقدر أحد أن يزيلها عنه تبارك وتعالى ، لأن الأزلية توجب الابداع ، وهما جميعا موجودان ، فلما ثبتت الأزلية والابداع جميعا قلنا الأزلية له عز وجل ، والابداع للعالم ، اذ كانت الأزلية لا تثبت الا بالابداع . ولما أقرروا لنا بالأزلية وأنكرناها للعالم وجب عليهم اثباتها للعالم بلا مخالف ، اذ كانوا مقرين بانية الأزلية . فلما لم يقدرُوا على اثبات الأزلية للعالم بلا مخالف ، وكانوا مقرين بانيتها تثبت لمبدع العالم . فلما ثبتت لمبدع العالم قلنا لم يزل . فلما ثبت أنه لم يزل ثبت أنه لا يزال ، لان الذى لم يزل ولا مبدع له لا يزال ولا مفعى له . فاذا ثبت أنه لم يزال فهو الدائم ، الخالق للزوال والانتقال والزيادة والنقصان والفناء ، لا زيادة فيه ولا نقصان ، ولا فناء له ولا انتقال . وهو الدائم ، خالق المكان والزمان والحدود والأوقات التى فيها الزيادة والنقصان والفناء والانتقال » (٢) .

وخلق العالم واحدا كان عن طريق القلم وهو المبدع الأول أو العقل الفعال ، وأصل الخلق انما هو الكلمة (أو اللوحوس طبقا لرأى فلاسفة الأسكندرية)

(١) المصدر نفسه : ح ٢ ص ٤٦

(٢) المصدر نفسه : ح ٢ ص ٥١

والكلمة هي (كن) وهي أمر الله ، وهذا الخقل كان سبيله الابداع والفيض^(١) .

والرجل — بالإضافة الى ما سبق — آراؤه الخاصة في الدنيا والآخرة والجنة والنار . فهو ينكر قول من يذهب الى أن الدنيا هي الأرض والسماء وما بينهما . ويقول : « وهو خطأ ، لأن الآخرة أيضا في السماء والأرض . فان كانت السماوات والأرض هي الدنيا فأين الآخرة ؟ وقد قام قوم : ان الآخرة لا تكون الا بعد انقضاء الدنيا ، قلنا : فان كان كذلك فمن قد مات فهو في الدنيا ، لا يجوز أن يقال قد مضى الى الآخرة ، اذا كان الآخرة لم تخلق . ولكننا نقول : انهما حياتان ، فمن كان في هذه الحياة الدنيا فهو في الدنيا ، لأن الله عز وجل قد جعل الدنيا نعتا للحياة ، ومن مضى فهو في الحياة الآخرة . والدنيا اشتقاقها من الأدنى وهو الأقرب ، أى أن هذه الحياة هي أقرب الحياتين ، والآخرة هي الحياة الأخرى . وكل شيء له طرفان ، فالأولى منهما اليك الدنيا ، والأبعد هو الآخرة . قال الشاعر :

كل امرئ دنياه في وجهه ليست له من خلفه آخرة

فسمى وجهه دنياه ودبره آخرته ، لأن الوجه هو الأدنى اليه والدبر هو الأقصى .. فما دام الانسان في هذه الحياة قيل هو في الدنيا ، أى في الحياة الدنيا ، فاذا صار في الآخرة قيل هو في الآخرة ، يعنى في الحياة الآخرة .. فأما ما يذهب اليه العامة أن الدنيا هي السماء والأرض وما بينهما فهو خطأ . انما ذلك اسم للعالم ، والعالم اسم يجمع هذه الأشياء كلها^(٢) .

وفي بابي الجنة والنار يعرض الرجل للرأى المشهور ، ألا وهو أنهما مكانان للثواب والعقاب ، الا انه يلمح الى رأيه في ذلك تلميحا ، فيقول : « وانما سميت الجنة — التي هي الثواب — جنة ، لأنه ثواب ادخره الله لأولياؤه وأهل طاعته ، وهو مستور عنهم ، وهو مأخوذ من أجبن الشيء اذا ستره^(٣) . ويقول في النار :

(١) انظر حديثنا عن عقائد الدعوة الاسماعيلية ، اذ اثبتنا هناك بعض النصوص لأبي حاتم المؤيد لذلك .

(٢) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٤٢ ، ١٤٣

(٣) المصدر السابق : ح ٢ ص ١٩٧

« النار هو اسم للعذاب الذى يعذب الله به الكفار فى الآخرة »^(١) . فالجنة والنار — عنده — ثواب وعقاب وليستا مكانين ، ويتضح هذا الرأى له فى ضوء تصوره للآخرة بأنها نعت للحياة البعيدة عنا ، وأنها فى السماء والأرض كما قال .

وهو يرى أن هذا الثواب وذلك العقاب انما يقع على النفس وليس على الروح ، ذلك أنه يفرق — تفريقا واضحا — بين الروح والنفس ، فالروح عنده أعلى مرتبة من النفس ، اذ هى فى القرآن الكريم منسوبة الى الله تعالى ، ولكن النفس مضافة — فيه — الى بنى آدم ، وهى المثابة والمعاقبة . يقول : « وقد نسب الله عز وجل الروح الى نفسه فقال فى قصة آدم — عليه السلام — : (فاذا سويته ونفخت فيه من روحي)^(٢) ، وقيل للمسيح — عليه السلام — روح الله عز وجل ، (ومريم ابنة عمران التى أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا)^(٣) ، وقال : (انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه)^(٤) . فعظم الله أمر الروح وشرفه ، وقد جاء فيه على هذه الوجوه ، وجعل النفس مضافة الى بنى آدم ، وجعلها المثابة والمعاقبة ، وخاطب النفس فى غير موضع من القرآن . فقال عز وجل : (كل نفس بما كسبت رهينة)^(٥) ، وقال : (يا أيها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية)^(٦) ، وقال : (أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله)^(٧) ، وقال : (ونفس وما سواها فأطمها فجورها وتقواها)^(٨) . فأعلمنا أن الثواب والعقاب على النفس ، ولم تخاطب الروح بشيء من ذلك ، (بل) ذكرها بالشرف والقدس والطهارة ، ولم ينسب النفس الى ذاته كما نسب الروح .. وكلام الناس المتفق عليه أن الانسان خصوصيته وذاته هى النفس ، يقولون : جئت بنفسي وذهبت بنفسي ، وتضمنت فلانا بنفسي وماله . ولم يقولوا : جئت بروحي ولا ذهبت بروحي ، ولا تضمنته

(٦) الفجر : ٢٧

(٧) الزمر : ٥٦

(٨) الشمس : ٧

(١) المصدر السابق : ج ٢ ص ٢٠٦

(٢) الحجر : ٢٩

(٣) التحريم : ١٢

(٤) النساء : ١٧١

(٥) المدثر : ٣٨

بروحى . فصارت النفس ذاتا للانسان ، والروح منسوبة الى الله عز وجل .
فالفرق بين الروح والنفس واضح على هذا ، ومستبين أن الروح أعلى من النفس
وأرفع منها ^(١) .

ويساير أبو حاتم الحكماء القدماء فى تقسيم النفس الى ثلاثة جواهر ، اذ
قالو : « هى نفس سموها أيضا حسية ، وسموها أيضا نامية ، فهذه نفس واحدة
عندهم سموها بهذه الأسمى . والنفس الأخرى — عندهم — النفس البهيمية ،
والنفس الثالثة النفس المنطقية . فهذه ثلاثة أنفس ، ذكروا أن فى الانسان جوهر
قابلا لهذه الأنفس الثلاثة ، وفى سائر الحيوان جوهر قابل للنفس البهيمية
والنامية ، وفى النبات جوهر قابل للنامية . وما سوى ذلك من العالم فهو موات ،
ليس فيها جوهر متبهيء لقبول شئ من ذلك . وهذه الأنفس هى جواهر بعضها
أعلى وأشرف من بعض . فالنفس الناطقة هى أعلاها وأشرفها ، والبهيمية هى
المتوسطة بين النفس النامية والنفس الناطقة ، والنامية هى أدناها منزلة . والنفس
الناطقة التى تدعى الروح ، والمتوسطة هى التى تدعى النفس ، والثالثة هى التى
تدعى الحياة ، وهى المتوسطة بين النفس والجسد فى الحال الأولى التى تسمى
الدنيا ، فاذا فارقت النفس الجسد صارت متوسطة بين النفس والروح فى الحالة
الثانية التى تسمى الآخرة . فحياة الأنفس بهذه الأنفس الثلاثة ^(٢) . والرجل هنا
متأثر بالفلسفة القديمة خاصة فلسفة أرسطو فيما نظن ، وهو بهذا التقسيم يفرق
بين الانسان — الذى تميزه النفس الناطقة — والحيوان — الذى تميزه النفس
البهيمية عن النبات — ، والنبات الذى يتصف بالحياة والتمو عن طريق النفس
النامية . وقد جمع الانسان هذه الأنفس الثلاثة ، الا أن الحيوان لم يختص الا
بالبهيمية والنامية فحسب ، بينما لم يقبل النبات سوى النفس النامية .

ولم تكن الفلسفة وحدها هى المعلم البارز من معالم ثقافته ، ولكن ثمة معالم
أخرى كاشفة عن هذه الثقافة ومدى عمقها . فما هى ؟

(١) أبو حاتم الرازى : كتاب الزينة (مخطوط) ص ١١٥ ، ١١٦

(٢) أبو حاتم الرازى : كتاب الزينة (مخطوط) ص ١١٧ ، ١١٨

ثقافته :

لم تمدنا المصادر التي تحدثت عن أبي حاتم بشيء عن فترة تكوينه العلمي ، أو أساتذته وشيوخه ، أو رحلاته في سبيل التحصيل . ولكننا عثرنا على بعض الاشارات في كتابه الزينة ، يمكن أن نستضيء بها هنا . فقد كان من بين الروايات التي رواها المؤلف في كتابه روايات بالسماع عن المبرد* (٢٨٥ هـ) وثعلب* (٢٩١ هـ) . وهذه الروايات التي سمعها أبو حاتم عن الشيخين يمكن أن نفهم منها :

- ١ — زيارته لبغداد في وقت من الأوقات .
- ٢ — التقاء ببعض علمائها ومنهم المبرد وثعلب بطبيعة الحال .
- ٣ — كان هذان العالمان من أساتذته الذين استمع الى بعض مجالسهما .
- ٤ — رحلته من أجل العلم ، وإيمانه بمبدأ الرواية والتلقي ، خاصة وقد شهر عنه العلم بالحديث وغريبه .
- ٥ — جلوسه الى علماء البصرة والكوفة — على السواء — مما يدل على عدم التزامه بمنحى مدرسة بعينها في اللغة . وهذا ما يؤكد منهجه في الزينة . ومروياته عن الرجلين — على أية حال — تقع جميعها تحت مجال اللغة . وكما أرشدنا كتاب الزينة في النقطة الآتية ، فانا نستنير به — أيضا — في الحديث عن ثقافة الرجل على العموم . ودارس الكتاب بمقدوره أن يتبين خمسة ملامح تحدد ثقافة أبي حاتم :

أولا : ملمح لغوي : تكشف عنه هذه الدراسة في مجملها . وقد أشار الى هذا الملمح صاحب الميزان عندما قال عن أبي حاتم : « من أهل الفضل

* انظر كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٥ ، ١٢٥

* انظر كتاب الزينة : ح ٢ ص ٢٥ ، (مخطوط) ص ١٤٩ ، ٣١٩ ، ٣٢١

والأدب والمعرفة باللغة وسمع الحديث كثيرا ، وله تصانيف «^(١) .

ثانيا : ملمح فلسفى : وقد تبينا شيئا منه خلال حديثنا عن معتقده وآرائه الدينية ونشير هنا الى مناظرة أبى حاتم مع أبى بكر الرازى الفيلسوف ، والتي يبدو أن أبى حاتم قد تغلب على خصمه فيها ، مما يؤكد أنه قد درس الفلسفة القديمة ، وألم بآراء كثير من الفلاسفة الأوائل ، وهذه المناظرة جزء من كتاب أبى حاتم (أعلام النبوة) الذى سنعرض له فى السطور التالية .

والمناظرة تدور — فى مجملها — حول النبوة ، اذ يذهب أبو حاتم الى « أن الله اختص قوما بالنبوة دون قوم ، وفضلهم على الناس ، وجعلهم أدلة لهم ، وأحوج الناس اليهم . بيد أن أبى بكر يرى أن ذلك يؤكد العداوة بين الناس ، ويكثر المحاربات ، ويهلك بذلك الناس »^(٢) . ورد أبى حاتم — فى فحواه — قائم على معتقده فى فكرة الامامة ، وانقسام الناس — تبعا لذلك — الى امام ومأموم ، وعالم متعلم ، واحتياجهم بعضهم الى بعض ، وعدم استغنائهم عن الأئمة والعلماء . وليس هناك واحد من الناس يدرك شيئا من الأمور بفطنته وكيسه وعقله الا بمعلم يرشده ومعاون يرجع اليه ، ثم يجتذى على مثاله ويبنى عليه أمره^(٣) . ومن ثم جاز أن يختص الله بحكمته ورحمته قوما ويصطفيهم من خلقه ، ويجعلهم رسلا اليهم ويؤيدهم ، ويفضلهم بالنبوة ويعلمهم بوحي منه ما ليس فى وسع البشر أن يعلموه ، ليعلموا الناس ويرشدوهم الى ما فيه صلاح أمورهم دينا ودنيا ، ويسوسوا الخلائق بمثل ما نرى من هذه السياسة العجيبة التى يرتاض عليها الخاص والعام والعالم والجاهل والكيس والبليد ، ويستقيم امر العالم بهذه السياسة التى نشاهدها بالشرائع التى شرعوها ، واستغنى بها البليد الغليظ الطبع عن النظر فى دقائق العلوم الفلسفية التى يتحيرون فيها ، وتبهر عقولهم ويعجزون عن ضبطها وان

(١) ابن حجر : لسان الميزان ح ١ رقم ٥٢٣ (طبع حيدر آباد)

(٢) انظر : نص المناظرة فى كتاب : رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى (طبع دار الآفاق

الجديدة — بيروت ١٩٧٣) ص ٢٩٥ : ٣١٣

(٣) المصدر نفسه من ص ٢٩٥ — ٢٩٩

اجتهدوا»^(١). وإذا كان الرجل مؤمناً بمبدأ الأمانة فهو — بالضرورة — يرى أن المنهج الثقلي هو أصلح المناهج في تحصيل العلم والمعرفة .

ثم تتطرق المناظرة — بين الرازيين — الى موضوع حدوث العالم وقدم الخمسة : الباري والنفس والهوى والمكان والزمان ، الذي قال به أبو بكر ، ويتساءل أبو حاتم : أى هذه الخمسة أحدث العالم ؟ ويحاول أبو حاتم تفنيد حجج أى بكر فى هذا ، بما يكشف — حقيقة — عن حسن المامه بآراء الفلاسفة الأوائل ، وصموده فى مجادلة أى بكر حتى افتضح فى النهاية ولم يجر جواباً^(٢) .

وقد رأينا — سابقا — أبا حاتم يروى كثيراً من آراء الفلاسفة فى اثبات وحدانية الله ، والبرهنة على أزليته تعالى ، وحدث العالم ، وفى تقسيم النفس الى ثلاثة جواهر . وهو يطلق على هؤلاء الفلاسفة لفظ الحكماء القدماء ، أو يقول : قال الحكماء .. ، ولفظ الحكميم كان ينعت به قديما من يشتغل بالفلسفة أو (الحكمة) * . أو هو ترجمة ل . وأظن أن أبا حاتم كان يقصد بالحكيم — الذى استشهد ببراهينه فى الوجدانية والسرمدية والأزلية — فيلسوف اليونان ارسطو ، لتطابق ما رواه عنه أبو حاتم وما هو مشهور فى آراء ارسطو فى هذا الصدد .

(١) رسائل فلسفية : ص ٢٩٩ ، ٣٠٠

(٢) المصدر نفسه : ص ٣٠٠ ، ٣١٣

* قال الجرجاني فى التعريفات : « الحكمة : علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هى عليه فى الوجود بقدر الطاقة البشرية ، فهى علم نظرى غير آلى ... »

* الحكمة الآلهية : علم يبحث فيه عن أحوال الموجودات الخارجية المجردة عن المادة التى بقدرتنا واختيارنا » ص ٨١ — وانظر كتاب تاريخ الحكماء للقفطى ، وقد جاء فى مقدمته : « اختلف علماء الامم فى أول من تكلم فى الحكمة وأركانها من الرياضة والمنطق والطبيعى والآلهى .. وقد عزمتم — بتأييد الله — على ذكر من اشتهر ذكره من الحكماء من كل قبيل وأمة قديمها وحديثها الى زمانى » ص ١ (طبعة مصورة عن نشرة ليبزج عام ١٩٠٣ . مكتبة المشى ببغداد) .

والى جانب هذا كله ، فان ليفى — فى مقاله عن فارس والعرب — قد عد أبا حاتم فيلسوفا من فلاسفة الاسماعيلية^(١) .

ثالثا : ملمح دينى : فقد عرف الرجل بعلمه الواسع فى الحديث ، والغريب منه خاصة كما أشار نظام الملك ، وكما يظهر بجلاء فى كثرة مروياته من الحديث النبوى وآثار الصحابة والروايات الشيعية . وشغل ايضا بالفقه الاسلامى ، واتضح هذا الجانب الفقهى فى كتابه الزينة . وقد سبقت الاشارة الى رأيه فى مسألة زواج المتعة ، وردة على من يحلل من الشيعة الامامية ، كذلك تعرض لأنواع الشركات التجارية^(٢) ، هذا الى لفته لآراء الفقهاء فى قضايا مثل الرجعة والايلاء والظهار^(٣) .

رابعا : ملمح أدبى : تمثل فى معرفته بالشعر العربى ، واستناده الى كثير من هذا الشعر احتجاجا به فى بعض المسائل اللغوية ، ثم فى حديثه المستفيض عن الشعر عند العرب فى الجاهلية والاسلام ، ودوره الاجتماعى فى البيئة العربية ، وموقف القرآن والرسول — ﷺ — من الشعر . كذلك وقوف أبى حاتم عند بعض الأساطير العربية والخرافات التى شاعت فى البيئة الجاهلية .. وغير ذلك من القضايا التى سنعرض لها بعد .

خامسا : ملمح علمى : فقد كان لأبى حاتم اهتمام بعلم الحساب والعدد ، مثله فى ذلك مثل غيره من الاسماعيلية بعامه ، مما يرجع — بلا شك — الى تأثرهم بآراء المدرسة الفيثاغورية فى العدد وارتباطه ببعض العقائد الدينية . ونضيف الى ذلك المامه ببعض الآراء العلمية فى الفلك والنجوم والتقويم^(٤) .

(١) تراث فارسى (طبع البانى الحلبى) ص ١٢١

(٢) انظر : كتاب الزينة (مخطوط) ص : ١٨١ ، ١٨٢

(٣) انظر : كتاب الزينة (مخطوط) من ص ٤٠٥ : ٤٠٧

(٤) انظر : كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٥٧ ، الجزء (المخطوط) ص ٣٤٦ ، ٣٤٧

وهذا التكوين الثقافي — بضروبه المتعددة — صورة ممثلة لألوان المعارف التي أحاط بها دعاة الاسماعيلية — وكبار رجال الدعوة على الخصوص — من فقه بلغة النص الديني ، وقراءة للفلسفة القديمة ، والملم بعلم الحديث والفقه ، ودرس واع للشعر العربي القديم من أجل استكشاف غريب النص القرآني ، ثم اهتمام بالعلوم كالحساب والفلك وغيرها ، مما يوظف — في النهاية — في خدمة الدعوة وانتصار الحجة ، واستجلاب الرجال . ولا شك أن آثار هذه الثقافة — على تعدد مناحيها — قد ظهرت في تأليف الرجل .

كتبه :

وكتب أبي حاتم التي ألفها — كما حدثتنا المصادر^(١) — خمسة هي :

١ — كتاب أعلام النبوة :

وهو مخطوط محفوظ بالمكتبة الحمديدية الهمدانية . وقد سبق أن أشرنا الى مناظرة أبي حاتم وأبي بكر الرازي ، وهي جزء من هذا الكتاب . أما موضوعات الكتاب فيحدثنا عنها الداعي الاسماعيلي الهندي اسماعيل بن عبد الرسول الاجيني المعروف بالمجدوع (١١٨٣ هـ) فيقول :

« في ابتداء الكتاب فصول في ذكر ما جرى بينه (يعني أبا حاتم) وبين الملحد (يقصد أبا بكر الرازي) الذي ناظره في أمر النبوة في مجلس تارة بعد تارة . وذلك قول الملحد : من أين أوجبتم أن الله اختص قوما بالنبوة دون قوم ، وفضلهم على الناس ؟ . ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ، ويؤكد بينهم العداوة ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس ؟ . فأجابه في ذلك ورد عليه ، وفي غير من قوله بقديم الخمسة : الباري والنفس والهيولى والمكان والزمان . ثم فصول بعد ذلك في الرد على ما ذكره — ايضا — في كتابه ، واحتج به من قوله : أن أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ، ودفعوا النظر

(١) انظر : كتاب الزينة : مقدمة المحقق حسين فيض الله الهمداني ص ٣١

والبحث عن الأصول ، وطعنه فيما أتى من الروايات أن الجدل في الدين والمرء فيه كفر ، ومن عرض دينه للقياس لم يزل الدهر في التباس ، ولا تتفكروا في الله وتفكروا في خلقه ، والقدر سر الله فلا تخوضوا فيه ، وإياكم والتعمق فان من كان قبلكم هلك بالتعمق ، وغير ذلك من أشابه وما شاهده من الاختلاف بين قوم كل نبي مما احتج به على دفع النبوة . ثم نكت فيما اختص به محمد — ﷺ — وآله — من مكارم الأخلاق ، وكذلك موسى وعيسى — صلوات الله عليهما — قبله . ثم فصول في ذكر شيء من كلام الأنبياء في كتبهم ورسومهم ، مما يختلف ألفاظها ويتفق معانيها ، وما دلوا عليه وأمروا به من البحث عن معاني كلامهم المرموزة ، ليظهر صدقهم ويزور ما يدعيه المحدثون عليهم من اختلافهم وتناقض كلامهم . ثم فصول في ذكر شيء من اختلاف الفلاسفة وتناقض كلامهم ، وأقاويلهم الشنيعة القبيحة ، والكشف عن المحالات والخرافات التي ابتدعوها ، وغير ذلك من أشباهه . ثم فصل في الرد على الملحد فيما قاله في باب المعجزات ، وضعف فيه حجج من ادعى المعجزات للأنبياء عليهم السلام ، وفيه ذكر بعض دلائل محمد — ﷺ — من الكتب المنزلة ، ومعجزاته التي ليس بوسع البشر أن يأتوا بمثلها الا بتأييد من الله عز وجل ، ويبان ما في القرآن من المعجز العظيم ، حتى يعلم الملحد أنه لا يقدر أهل الأرض أن يأتوا بمثله . ثم فصل في الرد عليه أيضا في ادعائه أن الفلاسفة استدركوا هذه العلوم — يعني ما في كتب الطب من معرفة طبائع العقاقير ، والخصوصات التي فيها ، ومعرفة حركات الفلك والكواكب وحساب النجوم ، وغير ذلك من علم الهندسة ومعرفة مقدار عرض الأرض وطولها ، ومسافة ما بين السموات وغير ذلك من أشباهها — بآرائهم ، واستنبطوها بدقة نظرهم ، وألهموا ذلك بلطافة طبعهم . فرد — قدس الله روحه — عليه في ذلك ، وثبت أن جميع العلوم الدينية ، والمنافع الدنيوية مأخوذة عن الأئمة والأنبياء — عليهم السلام — ومنسوبة إليهم ^(١) .

والعرض السابق للكتاب وموضوعاته يوضح الحقائق التالية :

(١) انظر : رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي : المناظرات بين الرازيين ص ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤

١ — ان الكتاب — فى مجمله — رد على أبى بكر الرازى فى مسائل دارت حول النبوة ، ونظيرته الاعلام (الآيات والمعجزات) ، وتأيد نبوة الرسول — ﷺ — ، ووحدة الشريعة وان اختلف الانبياء وتباينت ألفاظ كتبهم ، وتناقض اقوال الفلاسفة وتخطيهم .

٢ — رد أبى حاتم على ادعاءات أبى بكر الرازى يقوم على معتقد الاسماعيلية فى مبدأ الامامة ، ورفضها للقياس ، أو القول بالرأى .

٣ — اصطباغ الكتاب بألوان ثقافة أبى حاتم : الفلسفية والكلامية والعلمية ، ومعتقد الاسماعيلية .

٤ — والكتاب — على أية حال — صورة للمناظرات التى كانت تدور بين دعاة الاسماعيلية وغيرهم من العلماء .

٢ — كتاب الاصلاح : وهو — ايضا — من المخطوطات المحفوظة بالمكتبة الحمديدية الهمدانية ، وكذلك كان الكتاب صورة من صور الجدال والمناظرة ، ولكن مع أحد دعاة الاسماعيلية هذه المرة وهو الداعى أبو عبد الله محمد بن أحمد النسفى (قتل ٣٣١ هـ) زميل أبى حاتم فى الدعوة . ويبدو أن الجدل هنا كان يدور حول مسألة القضاء والقدر ، وفيه يرد أبو حاتم على النسفى رأيه فى تقديم القضاء على القدر^(١) . اذ يرى أبو حاتم أن القدر سابق على القضاء ، ويقول فى باب القضاء من كتابه الزينة : « فى حديث النبى — ﷺ — أنه كان اذا مر بحائط مائل أو يهدف أسرع المشى ، فقيل له : يا رسول الله ، أتفر من قضاء الله ، قال : أفر من قضائه الى قدره . وروى بعض أصحاب أبى عبد الله جعفر ابن محمد — ﷺ — قال : كنت عنده فقلت فى كلامى : ماشاء الله وأراد وقضى وقدر . فقال : أخطأت انما هو ما أراد الله وشاء وقدر وقضى . ان الله تبارك وتعالى اذا أراد شيئاً شاءه ، فاذا قدره قضاه ، فاذا قضاه أمضاه .. فكأن القدر هو التقدير الأول ، والقضاء هو فصل الشئ بعد التقدير ومن أجل ذلك

(١) انظر : كتاب الزينة : مقدمة المحقق ص ٣١

قال رسول الله — ﷺ : أفر من قضاء الله الى قدره أى افر من الشئ قبل أن يقع فيصير قضاء فضلا الى ما قدر ولم يفصل ، فان الله يزيله عنى وبغيره ويمحوه »^(١) .

ومناظرات دعاة الاسماعيلية فيما بينهم ، انما كان مبعثها — كما أشرت في حديثي عن الدعوة — اختلافهم في تأويل النصوص ، تبعاً لتباين ثقافتهم وبيئاتهم ومن يقومون بالدعوة بينهم * .

٣ — كتاب الرجعة : وهو من الكتب المفقودة لأبى حاتم ، الا أن الرجل قد ذكره في كتابه الزينة في حديثه عن القائلين برجعة الأئمة من الشيعة كالكيسانية ، ورد عليهم في كتابه الرجعة — كما يبدو — . فهو يقول عنهم « ولهم في ذلك روايات واحتجاجات تطول الكتاب ، وقد أفردنا لذكرها والرد عليهم بالحجج والراهن كتابا ، فمن أحب الوقوف عليه نظر فيه »^(٢) .

ويظهر أنه ألف هذا الكتاب قبل مؤلفه الزينة . وكتاب الرجعة — على العموم — واحد من مؤلفات أبى حاتم الداعى المحب للجدل ، هدف منه الى الرد على مزاعم غلاة الشيعة ، بما يخدم دعوته الاسماعيلية ويصحح ما رميت به من ادعاءات .

٤ — كتاب الجامع : وهو من الكتب المفقودة للرجل ، وقال بروكلمان انه في الفقه^(٣) .

٥ — كتاب الزينة : وهو مدار هذه الدراسة اللغوية . وقبل أن نقوم بتحليل الكتاب ودرسه في ضوء علم اللغة الحديث ، نحاول أن نعرف به ، وذلك هو موضوع الصفحات التالية .

(١) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٣٨ : ١٤١

* قال بروكلمان عن كتاب الاصلاح : « كتاب الاصلاح في التأويل (تأويل القرآن) » — انظر تاريخ الأدب العربى ح ٣ ص ٣٥٣ . ويقول د. حسن ابراهيم حسن (تاريخ الدولة الفاطمية : ص ٤٦٩) عن الكتاب : « يتكون من ٥٠٠ صفحة وترجع أهميته الى ما أورده المؤلف من تأويل الآيات القرآنية ، وما ذكره عن الأنبياء » .

(٢) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٢٥٤

(٣) تاريخ الأدب العربى : ح ٣ ص ٣٥٢

الباب الأول

كتاب الزينة

موضوعه ومصادره

الفصل الأول

التعريف بالكتاب

ليس للباحث في ميدان دراسة الاسماعيلية أن يطمع في الكثير ، وسط هذا التكمم الذى يحيط بتراثها ، فظل بعضه حبيسا لما يعرف ونشر بعضه ، ولكننا افتقدنا المعلومات عن مؤلفيه وظروف تأليفه . وهذا هو ما واجهنى خلال رحلة البحث عن « كتاب الزينة » للتعريف به . ومن هنا فلا مفر للباحث من اللجوء الى شئ من الخيال (العلمى) يسد به بعض الثغرات ، ويكشف به مواطن الغموض قدر الطاقة ، مستعينا — فى ذلك — بما بين يديه من أدلة . وهذا ما انتهجته هنا ، وسوف نعالج فى هذا الفصل النقاط الآتية :

— تسمية الكتاب وعنوانه .

— تاريخ تأليفه .

— موضوعاته .

— تبويبه .

— الهدف منه .

= = =

أولا : تسمية الكتاب :

يقول أبو حاتم فى سبب تسميته للكتاب بـ (كتاب الزينة) : « وسميناه « كتاب الزينة » اذ كان من يعرف ذلك يتزين به فى المحافل ، ويكون منقبة له عند أهل المعرفة ، ولعل أكثر الناس قد عقلوا عن الواجب عليهم فى تعليمها ، واللازم لهم من معرفتها »^(١) .

(١) كتاب الزينة : حـ ١ ص ٥٨ — ويقول الدكتور حسين الهمداني : « ان كوسموس (Cosmos) اليونانية وهو النظام الحسن (bonordre) فى العالم ، نقلها المترجمون القدامى بلفظ (الزينة) » ص ٢٠

والحق أنه ليس ثمة ما يدعو الى مخالفة المؤلف في هذا التعليل ، فهو مقبول في ضوء أن الكتاب ليس له خطر الكتب الاسماعيلية الأخرى ، التي تحمل أسرار الدعوة أو تأويلات عقائدها . وإنما هو كتاب يبحث في اللغة وحدها ، ولا يعده الاسماعيلية من كتبهم السرية^(١) ، بل يدرجونه تحت كتب آداب الدعوة^(٢) . والكتاب — كما تقول دائرة المعارف الاسلامية^(٣) — معجم للمصطلحات الدينية (اللاهوتية) ، اصطبغ باهتمامات أئى حاتم اللغوية ، على حين لم تظهر العقائد الاسماعيلية فيه الا تلميحاً وفي تحفظ « . ومن عنوان الكتاب يدرك الدارس هدف أئى حاتم العلمى من كتابه ، فهو زينة لقاءه في المحافل ومنقبة له عند أهل المعرفة ، أى أن الكتاب ألف خصيصاً ليفيد منه قارئه في مجالس العلم والمناظرات الكلامية مسترشداً به في فهم كثير من المصطلحات الدينية التي يغلب دورانها في مثل هذه المجالس . ونظن أن أبا حاتم قد قصد به طائفة معينة من القراء والعلماء هم صغار دعاة الاسماعيلية .

ثانياً : تاريخ تأليف الكتاب :

الحق أن تحديد تاريخ تأليف الكتاب شئ ضاع وسط ما ضاع عن حياة مؤلفه ، فلم نعرف — على وجه الدقة — متى ألف أبو حاتم كتابه . ولكن النص الذى أورده صاحب عيون الأخبار ، الداعى ادريس عماد الدين القرشى اليمنى ، عن الكتاب وأنه « لما ألفه صاحبه أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازى ، حمل هذا الكتاب الى القائم بأمر الله (ابن المهدي عبيد الله) في أجزاء كثيرة وكراريس غير مجلدة ، فدفع منه الى المنصور بالله (ابن القائم) أجزاء ، وأمره أن ينظر فيه ويتدبره »^(٤) .

هذا النص قد يلقي بعض الضوء على زمن تأليف الكتاب . إذ أن الخليفة القائم الذى حمل اليه الكتاب ، وهو لما يزل كراريس غير مجلدة ، أى بعد وضع

(١) انظر : د. حسن ابراهيم حسن : تاريخ الدولة الفاطمية ص ٤٦٩

(٢) انظر : مصطفى غالب : أعلام الاسماعيلية ص ٩٨

(٣) Enc. of Islam V:1, p. 125

(٤) كتاب الزينة : ج ١ ص ٢٤

أبى حاتم له بفترة غير بعيدة — قد تولى الخلافة من ٣٢٢ هـ الى ٣٣٤ هـ . وهذا يعنى أن أبا حاتم قد ألف كتابه هذا في أوائل القرن الرابع الهجرى ، الا أننا لا يمكن أن نحدد سنة بعينها تم فيها تأليف الكتاب . كذلك لا ندرى ان كان الكتاب قد قدم الى القائم قبل توليه الخلافة أم فى فترة توليه . مع التنبيه الى أن أبا حاتم قد توفى سنة ٣٢٢ هـ . يظهر من هذا كله أن الكتاب قد وضع فى الربع الأول من القرن الرابع الهجرى .

ثالثا : موضوعات الكتاب :

ينقسم كتاب أبى حاتم الى قسمين كبيرين : مقدمة مستفيضة استغرقت الجزء الأول من القسم المطبوع منه ، تناول فيها الرجل بعض القضايا المتصلة بنظرية اللغة . أما القسم الثانى وهو الجزء الأكبر من الكتاب ، فقد خصصه أبو حاتم لمعالجة الكلمات والمصطلحات الدينية التى اختارها معالجة لغوية . وقبل أن يشرع المؤلف فى بيان معانى هذه الكلمات قدم لذلك — كما قلت — بمقدمة طويلة أدار القول فيها حول القضايا الآتية :

١ — فضل اللغة العربية على غيرها من اللغات ، والمؤلف انما يذهب الى ذلك بدافع اظهار فضل الاسلام على الملل الاخرى ، والعربية هى وعاء نصه المقدس ، ولسان رسوله — ﷺ — . ويعرض أبو حاتم — خلال ذلك — للمقارنة بين العربية وغيرها من اللغات الأخرى ، خاصة اللغة الفارسية التى نشأ عليها ، ليخلص — فى النهاية — الى تمام العربية ونقصان غيرها أو زيادتها من حيث الحروف أو الألفاظ أو توسع الدلالة . ثم يتحدث الرجل بعد ذلك عن بعض علوم العربية التى امتازت بها من اللغات الاخرى كعلم النحو وعلم العروض والبلاغة .. وبهذه العلوم فضلت اللغة العربية واكتملت .

٢ — فضل الشعر : ويخصص أبو حاتم كثيرا من صفحات مقدمته للحديث عن الشعر العربى باعتباره من أدلة فضل العربية . ويقول : « ثم ان للغة العرب ديوانا ليس لسائر لغات الامم ، وهو الشعر الذى قد قيدوا به المعانى الغريبة والألفاظ الشاردة » (١) .

(١) كتاب الزينة : ح ١ ص ٨٣

ويبدأ أولاً بتعريف الشعر تعريفاً لفظياً فيقول : « هو الكلام الموزون على روى واحد ، المقوم على حذو واحد .. »^(١) . وهو يرى أن الشعر من الفطنة بالغوامض من الأسباب ، ولذلك يمتاز الشاعر بهذا الحس دون غيره من الناس « لأنه يظن لما لا يظن له غيره من معاني الكلام وأوزانه ، وتأليف المعاني وإحكامه وتنقيفه ، فكان لا يفوته من هذه الأسباب كلها شيء »^(٢) . ثم يعرف ببعض المصطلحات الفنية (كالقافية) و (القصيدة) .

ويؤرخ — بعد ذلك — للشعر عند العرب منذ الجاهلية حتى قصدت القصائد معولاً على روايات ابن سلام الجمحي ، عارضاً لمزايا الشعر قبل مبعث النبي — ﷺ — ، ومنها إلى أهمية الشعر في درس اللغة ، وأن معرفة العرب له معرفة توقيفية مبنية على الإلهام من الله ، يقول : « لما أراد الله صيانة هذه اللغة وتفضيلها ، وادخارها إلى الوقت الذي أنزل بها كتابه ، وبعث بها رسوله محمداً — ﷺ — أنشأ لها من كل قبيلة شعراء — قبل مبعثه — ﷺ — ، فتكلموا بالشعر الرصين — المحكم بالمعاني — الموزون بالعروض ، المقوم بالأنحاء ، من غير أن يعرفوا عروضاً أو نحواً — بل أيدهم الله بقليلهم ، وألهمهم وزن وترتيله ، حتى أبرزوه بألفاظ حسنة ، ومعان متقنة ، وقواف موزونة ، ومصاريع مستوية .. فتقيدت به الألفاظ الغريبة والمعاني اللطيفة .. وعرفوا اختلاف لغات القبائل ، واصطلح أهل المعرفة على صحة أصول اللغة فيه »^(٣) .

ويرى أبو حاتم أن « مدار اللغة العربية على الشعر والمفزع فيها إليه ، ومن أجل ذلك كانت الشعراء بمنزلة الأنبياء في الجاهلية .. ولولا ما بالناس من الحاجة إلى معرفة لغة العرب ، والاستعانة بالشعر على العلم بغريب القرآن وأحاديث رسول الله — ﷺ — والصحابة والتابعين والأئمة الماضين ، لبطل الشعر وانقرض ذكر الشعراء .. (و) انما اخطأ الناس في كثير من تأويل القرآن لجهلهم بلغة العرب ..

(١) المصدر نفسه : ح ١ ص ٨٣

(٢) المصدر نفسه : ح ١ ص ٨٣

(٣) المصدر نفسه : ح ١ ص ٩٢

وقد حث النبي — ﷺ — أصحابه على تعلم اللغة والاعراب .. فلما كان كذلك ، راض الناس أنفسهم بتعلم العربية ، ولم يجدوا الى ذلك سبيلا أوضح من الشعر «^(١) .

ويلفت أبو حاتم — بعد ذلك — الى وظيفة الشعر الاجتماعية ، وأن الشعر يرفع اناسا ويخفض أناسا ، ويحسن أشياء فتستحسن . ثم يقف عند مرحلة صدر الاسلام ، ليحدثنا عن موقف القرآن — كتاب هذا الدين الجديد — من فن العرب الأول ، وما روى عن الرسول — ﷺ — في ذلك ، واتخاذ الشعر — من بعد — سلاحا من اسلحة الدفاع عن حوزة الاسلام ، وما روى عن الصحابة المتقدمين من الشعر ، والمؤلف يحاول هنا أن يثبت التفوق لعلى — رضى الله عنه — في هذا الفن .

وتبقى بعد ذلك قضية الاحتجاج بالشعر . ويذهب أبو حاتم فيها الى جواز الاحتجاج بالشعر المتحول على القدماء وشعر المخضرمين والمحدثين . يقول : « وقد كان فيما مضى يختلف الرواة فيه ، ويزيدون وينقصون ، وينحلون الشاعر غير شعره ، لقدرتهم على اللغة وتمكنهم من كلام العرب ، ومعرفتهم بمذاهب الشعراء ، ولقرب ذلك الزمان من أيامهم ، وموافقة طباع بعضهم لبعض .. فهذا الشعر ومثله .. الاحتجاج به جائز . وحماد وان كان حضري النشأة متهما في الرواية ، فهو من المعرفة بلغة العرب بموضع يجوز الاحتجاج بقوله ، لو كان كلاما منشورا ، فكيف بشعر مدون قد رواه الرواة .. ومثل هذا من الشعر مثل الملتصق من الولد ، وما سبيله الا كما قيل : « الولد للفراش وللعاهر الحجر » . وكل شعر متحول الى الشعراء الفحول مما رواه القدماء ، واشتهر في دهرنا هذا ، فان الاحتجاج به والاقتماد بما رسمه الماضون من العلماء باللغة جائز .. بل الاحتجاج بكثير من قول المخضرمين بل المحدثين الذين لم يلحقوا شأواً أولئك ، وتأخروا عن دهرهم ، وهو غير منكر ولا مدفوع عند أهل المعرفة ، لأنهم قد رَوَوْا الشعر الأول وحفظوا الغريب من الكلام ، والذي قالوه من الشعر فعلى بصيرة منهم بمذاهب العرب ، وجاز لنا الاقتماد بهم والرجوع الى قوهم في هذه المعاني »^(٢) .

(١) كتاب الزينة : ح ١ ص ١١٤ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨

(٢) المصدر نفسه : ح ١ ص ١١٨ ، ١٢٠

وفى خاتمة المطاف حول الشعر ، يرى الرجل أن العرب هم الأمة الوحيدة التى كان لها الشعر الموزون المقوم ، دون سائر الأمم ، ويقارن ما عرفه الفرس فى هذا المجال بالشعر العربى ، ليخلص الى النتيجة الآتية :

« والدليل على أن الشعر لم يكن فى العجم ، أن الشاعر لا يوجد له اسم فى الفارسية وكذلك الشعر لا اسم له الا بالعربية .. وأما الذى أحدثوه الآن من الشعر بالفارسية ، فهو كلام لا معنى له ولا حجة فيه ولا نفع به ، ولا ديوان له عند العجم ، مثل ديوان الشعر عند العرب ، وكما فيه من النفع الظاهر والفضل البين . وهو شئ محدث غير قديم ، سمعوا الشعر العربى فتكلفوه ، وحذوا على ذلك المثال »^(١) .

وهكذا حاول أبو حاتم أن ينسب الفضل كله للغة العرب ، بما فيها من فنون القول المتعددة ، دفعا لمطاعن الطاعنين عليها ، اذ أن هذه اللغة وعاء القرآن والاسلام .

٣ — الأسماء والأشياء : وقبل أن يفرغ أبو حاتم بتفسير الكلمات والمصطلحات الاسلامية يلفت الى قضية الأسماء والأشياء ، وما لها من خطر فى التعرف على الواقع والموجودات به ، خاصة أن مؤلفه هذا يقوم — أصلا — على بيان معانى بعض الأسماء ، التى هى رموز لمدلولات (أو أشياء) . وهو يرى — فى ضوء اهتمامه باللغة — « أن أرفع درجات العلماء ، وأجل مراتب الأدباء معرفة أسماء الأشياء والعلم بحقائقها .. وانما صار الفضل فى معرفة أسماء الأشياء ، لأن كل شئ يعرف باسمه ، ويستدل عليه بصفته ، والصفة تقوم مقام الاسم ، وتكون خلفا منه .. فكل شئ يعرف باسمه ، ويستدل عليه بصفته من شاهد يدرك ، أو غائب لا يدرك »^(٢) .

لقد أدرك أبو حاتم — أن الكون بما فيه من موجودات وأشياء ، انما يتلخص فى : أشياء وأسماء لهذه الأشياء ، أو قل : هو وقائع وكائنات — مدركة أم غير

(١) كتاب الزينة : ح ١ ص ١٢٢ ، ١٢٣

(٢) المصدر السابق : ح ١ ص ١٣١ ، ١٣٢

مدركة — ورموز صوتية مصطلح عليها ، دالة على هذه الوقائع والكائنات ، مقربة لها ونائبة عنها ، حتى يتيسر التعامل بين الناس ، دون الحاجة الى استحضار مسميات هذه الأشياء ، ومنها ما لا يمكن استحضاره .

٤ — عربية القرآن : ينتقل أبو حاتم — بعد ذلك — الى بيان الأسماء التي سيفسر معانيها ، فيقسمها الى ثلاث أقسام هي :

(١) ألفاظ قديمة في كلام العرب ، اشتقاقاتها معروفة .

(ب) أسماء جاء بها القرآن الكريم ، لم تعرف من قبل ، وهي مشتقة من ألفاظ العرب .

(جـ) ألفاظ قرآنية لم تعرفها العرب بالمعنى الذي جاء به القرآن . ويمثل لها المؤلف ببعض الأسماء الاعجمية مثل : تسنيم ، سلسبيل ، غسلين وسجين .

ومن هذا المدخل يعرض أبو حاتم لقضية عربية القرآن ، فيذكر مختلف الآراء التي قيلت فيها . وينتهي الى رأى أبى عبيد القاسم بن سلام موافقا له ، وهو القائل بأن هذه الأسماء كلها عجمية الأصول عربية الألفاظ . من قال انها عجمية فقد صدق ، ومن قال انها عربية فقد صدق^(١) .

٥ — لغة قريش : ولغة القرآن — على أية حال — هي لغة قريش قبيلة الرسول ﷺ ، ذلك أن لغة قريش هي أفصح اللغات ، « والقرآن أفصح اللغات ونزل بلسان قريش ، ورسول الله — ﷺ — أفصح العرب ، وهو من قريش ، من ولد اسماعيل ، وولد اسماعيل أفصح من اليمن ، الذين هم من ولد يعرب بن قحطان »^(٢) .

ورأى أبى حاتم في هذه القضية متسق تماما مع آرائه السابقة ، فهو بدافع الدين — وحده — لابد أن يذهب الى ما ذهب اليه من فصاحة قريش وفضل

(١) كتاب الزينة : ح ١ ص ١٤٠

(٢) المصدر السابق : ح ١ ص ١٤٦

لغتها على لغات القبائل الأخرى ، وأن القرآن قد نزل بلسانها ، فالرسول منها وقد نزل القرآن عليه .

والحق أن تركيز أبى حاتم على الجانب الدينى فيما عرضه من قضايا — سواء فى فضل العربية على غيرها من لغات الامم ، أم فيما امتاز به العرب من فنون قولية كالشعر لم تعرفها ألسنة الأمم الأخرى كما يزعم ، أم فى قضية عربية القرآن ، وقضية لغة قریش وفصاحتها — هو الرباط الذى يربط بين أطراف هذه القضية . فهو — بباعث من النظر الدينى — يذهب الى ما يذهب اليه من آراء ، ومعالجته لهذه القضايا مدخل طبيعى لقارئ كتابه ، اذ أن ترسخ هذه الآراء فى ذهن القارئ قبل أن يشرع فى معجمه الدينى . أما موضوع هذا المعجم وما جاء فيه من كلمات ومصطلحات فهو محل الدرس فى الفصل الثانى .

رابعاً : تبويب الكتاب :

لم يتبع أبو حاتم فى ترتيب معجمه نمطاً بعينه من أنماط التصنيف المعروفة فى هذا المجال ، فهو لم يصنف مواده تصنيفاً هجائياً ، ولم يسر أيضاً حسب التصنيف الموضوعى . ولا يعنى هذا افتقاد الرباط بين الكلمات التى عرض لها أبو حاتم ، فهى — جميعاً — تندرج تحت قطاع واحد من قطاعات الثروة اللفظية ، هو قطاع الحياة الدينية ، أضف الى ذلك أن هذه الكلمات يمكن أن تتنظمها أربع دوائر ، يتوافر فيما بينها ترتيب ماممى :

١ — الذات الآلهية : أسماؤها وصفاتها .

٢ — العالم وما فيه من ظواهر طبيعية .

٣ — الانسان .

٤ — الرسائل الدينية ، خاصة الاسلام بعقائده وعباداته ومعاملاته .

خامساً : الهدف من الكتاب :

ولكن ما غرض الرجل من تأليف كتابه ؟

يبدو أن لأبي حاتم هدفين رئيسيين وراء هذا الكتاب :

اولهما : هدف ديني مذهبي

وليس ثمة خلاف حول غاية أبي حاتم الدينية العامة من كتابه ، فجعل ما عالجہ الرجلہ له عظیم الفائدة في فهم ألفاظ الحياة الدينية ومصطلحاتها ، وما في نصوصها من غريب ، وذلك هدف عام . الا أننا نرى للكتاب هدفا مذهبيا أخص ، وهو محاولة أبي حاتم وضع معجم ديني يفيد منه دعاة الاسماعيلية في جدلهم ومناظراتهم في المجالس ، ويتضح ذلك — حقيقة — في اصطباغ شرحه لمواد معجمه بالصبغة الاسماعيلية سواء من حيث المنحى النقلي الذي التزم به المؤلف أم من حيث العقائد الخاصة بالطائفة ، والتي لاحت هنا وهناك ، وان لم يصرح بها أبو حاتم جهرة .

أضف الى ذلك أن الكتاب — بعد انتهاء أبي حاتم من وضعه — فقد عرض — وهو كراريس غير مجلدة على الخليفة الفاطمي القائم بأمر الله — كما سبق أن اشرنا — . ومعنى هذا — بلا شك — هو خطر هذا المؤلف الجديد لأبي حاتم الداعية ، وأهميته في مجال الدعوة ، اذ كان من دأب الدعاة أن يعرضوا تأليفهم على امام الزمان ، حتى ينظر فيها ، ويصرح بتلاوتها في مجالس الحكمة التأويلية ، وهو نوع من الرقابة لا بد أن يمر بها كل كتاب من كتب الدعوة . واستمع الى القاضي النعمان بن محمد يقول : « ان المعز لدين الله طلب اليه أن يلقي على الناس شيئا من علوم أهل البيت ، فوضع النعمان كتبه وعرضها على المعز لدين الله بابا بابا وفصلا فصلا ، ثم قرأها على الناس في مجالس الدعوة »^(١) .

كذلك فان تخصيص المؤلف قسما مستفيضا عن كتابه لشرح ألقاب الفرق الاسلامية ، دليل على مقصده المذهبي ، فتناوله لألقاب هذه الفرق لم يكن تناولا لغويا ، بل كان تاريخا لهذه الطوائف وبيانا لعقائدها خاصة فرق الشيعة وعقائدها

(١) انظر د. محمد كامل حسين : المجالس المستنصرية ح ٧

في الامامة ، واستثنى أبى حاتم خلال هذا التاريخ والبيان بكثير من المرويات الشيعية ، وانتصاره لعقائد الطائفة الاسماعيلية ، كما ألمحت الى ذلك آنفا .

هذه الأسباب كلها تدفع الباحث الى القول — في اطمئنان — بأن كتاب الزينة كان واحدا من كتب الدعوة الاسماعيلية ، والتي ألفت لخدمة هذه الدعوة ونفع دعايتها ، وان لم يكن للكتاب — في ضوء موضوعه — حظ غير من كتب أسرار الدعوة وكتب التأويلات ، التي حفلت بكثير من الغموض والالغاز ، خلا منهما — الى حد كبير — كتاب أبى حاتم .

ثانيهما : هدف لغوى تعليمي :

اذ يتجه أبو حاتم الى تفسير ألفاظ ومصطلحات ، لا يستغنى عن معرفتها — كما يقول — « العالم الأديب ، ولا الدين اللبيب ، ويجب تعلمها على كل ذي شرف حسيب ، وعلى كل مسلم أريب ، وفي معرفتها له الفضل والزين ، وفي الجهل بها عليه النقص والشين »^(١) .

وهو يلح على ذكر هذه الغاية في مواطن متعددة من كتابه^(٢) .

وبعد : فحتى يكتمل هذا التعريف بالكتاب ، يتبقى أن ننظر في الكلمات التي شرحها أبو حاتم ، مصنفين لها حسب مجالاتها الدلالية المختلفة ، وذلك هو موضوع الفصل التالي ..

(١) كتاب الزينة : ح ١ ص ١٢٨

(٢) المصدر السابق : القسم المخطوط : ص ١٥٥ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥

الفصل الثانى

المجالات الدلالية

أن الكلمات والمصطلحات التى تناولها أبو حاتم الرازى فى كتابه الزينة تمثل — فى مجملها — قطاعا (أو حقلا لغويا Linguistic Field) من قطاعات الثروة اللفظية فى العربية ، هو قطاع الحياة الدينية . ولكن هذا الاطار الكبير تتدرج تحته عدة مجالات دلالية ، يمكن أن تصنف فيها هذه الكلمات ، وهى :

- ١ — الذات الالهية : أسماؤها وصفاتها .
- ٢ — عالم الغيب .
- ٣ — اليوم الآخر .
- ٤ — العالم الطبيعى .
- ٥ — الدين والرسالات الدينية .
- ٦ — الفرائض الاسلامية .
- ٧ — المصطلحات الفقهية .
- ٨ — ألقاب الفرق الاسلامية .
- ٩ — الانسان والمعرفة الانسانية .
- ١٠ — المجتمع الجاهلى وثقافته .
- ١١ — المصطلحات اللغوية .

أولا : الذات الالهية : أسماؤها وصفاتها :

يشمل هذا المجال الدلالى بعض أسماء الله الحسنى التى ورد أكثرها فى القرآن الكريم ، وجاء بعضها فى الحديث الشريف . ولم يتحدث المؤلف عن أسماء الله جميعا ، كما وردت فى الحديث المعروف ، وكان عددها تسعة وتسعين اسما ، ولكنه ذكر ثمانية وخمسين اسما فقط هى :

الله — الرحمن — الرحيم — الرب — الواحد — الاحد — الصمد — الفرد —
 الوتر — الأول — الآخر — الظاهر — الباطن — الدائم — الخالق — الخلاق —
 القادر — الباريء — المصور — السلام — المؤمن — المهيمن — العزيز —
 الجبار — المتكبر — سبوح — القدوس — الحى — القيوم — الغفور —
 الملك — المالك — المليك — الحكيم — الواسع — الكريم — الوهاب —
 الوهاب — الجواد — الغنى — اللطيف — الخبير — الجليل — العلى —
 العظيم — المتعالى — الشكور — الحميد — المجيد — الماجد — الودود —
 الباعث — الوارث — الحنان — المنان — الديان — الرؤوف — آمين .

وجل هذه الكلمات نص أبو حاتم على أنها صفات لله عز وجل ، الا أربعة
 منها ، رأى أنها أسماء للذات الالهية ، وهى : الله ، الرحمن ، السلام ، آمين .

أما لفظ الجلالة (الله) فهو اسم قد تفرد به الله — سبحانه وتعالى — « فلم
 يسم بهذا الاسم شئ من الخلق ، ولم يوجد هذا الاسم لشئ من الأشياء ،
 ووجدنا غيره من أسمائه الحسنى نعوأ وصفات لهذا الاسم الواحد ... فهذا
 الاسم مستول على الأسماء كلها ، أعنى الله عز وجل ، واليه تنسب الأسماء
 كلها . قال عز وجل : (ولله الأسماء الحسنى)^(١) . فنسب الى هذا الاسم
 الأسماء كلها ... وتسمى الناس بسائر الأسماء ، ولم يتسموا بهذا الاسم الواحد
 وهو الله »^(٢) .

وكذلك (الرحمن) « فهو الله عز وجل لا يشركه فيه مخلوق . من ذلك قوله
 عز وجل : (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء
 الحسنى)^(٣) ... وعلان لا يجوز أن يقال الا لله عز وجل ، يقال له الرحمن ولا
 يقال لغيره ، ورحيم وسميع وعليم يجوز أن ينعت به مخلوق ، يقال مررت برجل
 سامع وسميع ، وعالم وعليم ... وإنما انفصل هذا الاسم من ذلك ، أعنى الرحمن

(١) الاعراف : ١٧٩ .

(٢) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٢

(٣) الاسراء : ١١٠ .

من الرحيم يتوحد هذا والاشترك في ذلك على تباين المعنيين ... وإنما قيل لله عز وجل رحمن لأنه يملك الرحمة ، ويقدر على كشف الضر اذا رق وتعطف . ولم يجز أن يقال للمخلوق رحمن لأنه لايقدر كقدرته ... وقد جوز قوم أن يقال للرجل رحمن ، على الغاية في الرحمة ، وأنشد :

سموت بالمجد ياابن الأكرمين أبا فأنث غيث الورى لاريب رحمان

وهذا شاذ ، وأراه مولدا لاحجة فيه «(١)» .

والسلام — أيضا — « اسم من أسماء الله عز وجل . قال الله : (السلام المؤمن المهيمن) »(٢) ، ومنه سمى الرجل عبد السلام كما يقال : عبد الله ... ومنه يقال : السلام عليكم ، يراد اسم السلام عليكم ، كما يقال : اسم الله عليكم . قال لييد :

الى الحول ثم اسم السلام عليكما

.... وقال الكميت في السلام :

يقضى زور هناك حق مزور — ن ويحب السلام أهل السلام

يعنى بأهل السلام أهل مكة ، لأنهم أهل الله «(٣)»

ويرى أبو حاتم أن لفظ آمين — وهو اسم من أسماء الله عز وجل عنده — « معناه : يالله . قال بعضهم : أن معنى قول المصلى بعد فراغه من قراءة سورة الحمد « آمين » معناه : يالله أشهد ، ولكن لايجوز اظهار قوله : أشهد ، لأنه كلام »(٤) . وهو من الألفاظ التي لم تعرفها الملل السابقة على الاسلام ، ويروى أبو حاتم في ذلك حديثا للرسول — ﷺ — جاء فيه : « أعطيت أمتي ثلاث خصال لم يعطها أحد قبلهم ، صفوف الصلاة ، وتحية أهل الجنة ، وآمين ، الا ماكان من موسى وهارون ، فقد روى أن موسى كان يدعو وهارون يؤمن »(٥) .

(١) كتاب الزينة : ح ٢ ص ٢٣ .

(٢) الحشر : ٢٣

(٣) كتاب الزينة : ح ٢ ص ٦٣ ، ٦٤

(٤) المصدر السابق : ح ٢ ص ١٢٧ .

(٥) انظر : كتاب الزينة : ح ١ ص ١٥١ . ويقول حسين المهداني عن الحديث : رواه ابن مردويه في تفسيره عن أنس بن مالك .

والذى يبدو لى فى تحديد المؤلف لهذه الألفاظ — على الأخص — الله ، الرحمن ، السلام ، آمين . أسماء للذات الالهية ، دون غيرها من الألفاظ التى رأى أنها صفات ، هو استخدام هذه الأسماء فى النص القرآنى ، استخداما لم تتعلق فيه بغير الله . الا أن آمين لم يرد فى القرآن ، ولكن كان ذكره فى الحديث النبوى الشريف .

ويلاحظ الباحث أن أبا حاتم فى عرضه لكلمات هذا المجال الدلالى يفرق بين ثلاثة أشياء هى : المسمى ، والاسم ، والصفة .

والمسمى هو الشئ الذى يرمز له الاسم ، سواء أكان ذاتا أم معنى ، مدركا مشاهدا أم غير مدرك . أما الاسم فهو الرمز الدال على المسمى ، ودلالته عليه دلالة اصطلاحية ، وليست دلالة ذاتية . والاسم هو وسيلة البشر لمعرفة المسميات « لأن كل شئ يعرف باسمه »^(١) « وكأنه سمي اسما لأنه يضىء لك عن لب الشئ ، ويترجم عن مكنونه . وليس شئ الا وقد وسمه الله باسم يدل على ما فيه من الجوهر . فاحتوت الأسماء على جميع العلم بالأشياء »^(٢) .

والاسم — عند أبى حاتم — سمة الشئ . « والصفة ظهور الشئ وبروزه ، فالاسم للنطق والصفة للنظر ، والاسم للسان والصفة للعين »^(٣) .

والصفة — عنده أيضا — تقوم مقام الاسم ، وتكون خلفا منه ، والله عز وجل يعرف بأسمائه ، وينعت بصفاته . ولادرك للمخلوقين الى غير ذلك . وصفاته أسماؤه كقوله : الرحمن الرحيم ، هما من صفاته وهما أسماؤه . وكذلك أسماء المخلوقين وصفاتهم . فكل شئ يعرف باسمه ويستدل عليه بصفته من شاهد يدرك أو غائب لا يدرك »^(٤) .

(١) كتاب الزينة : ح ١ ص ١٣٢ .

(٢) المصدر السابق : ح ٢ ص ٨ .

(٣) المصدر السابق : ح ٢ ص ٨ .

(٤) المصدر السابق : ح ١ ص ١٣٢ .

ومن هذا القول نصل الى الحقائق التالية :

١ — توقيفية اللغة عند أبى حاتم كما جاء في قوله : « ليس شيء الا وقد وسمه الله باسم » . وهذا ما يتسق مع مذهبه الشيعى .

٢ — مغايرة الاسم للمسمى . وقد فصلنا القول في هذه القضية في الباب الثانى من هذه الدراسة .

٣ — اختلاف الصفة عن الاسم عنده ، فالاسم للتعريف ، والصفة للاستدلال والنظر . الا أن الصفة تقوم مقام الاسم .

٤ — الاسم والصفة سبيل الى معرفة الناس للأشياء والاستدلال عليها ، ومن هنا كانت أسماء الله الحسنى وصفاته هى الطريق لمعرفة الله . وفي ضوء هذه المقولة عرض لها أبو حاتم أول كتابه ، اذ أن معرفة الله تعالى يجب أن تقدم على كل شيء ، خاصة في كتاب خصص لشرح ألفاظ الحياة الدينية في العربية . ثم أن معرفة أسماء الله الحسنى مقدمة ضرورية لمن يدعو الله بهذه الأسماء . يقول أبو حاتم : « ونبدأ بذكر أسماء الله عز وجل وصفاته ، وتفسير ما قالت العلماء في معانيها أو عباراتها ، ليعرفها من يدعوها بها — تبارك اسمه — ويمجده ويشئى عليه » (١) .

ويرى أبو حاتم أن العلم بأسماء الله الحسنى ليس علما عاما ، فمن هذه الأسماء ما علمه الناس كافة ، ومنها ما خص به قوم دون قوم . وقد قيل ان لله عز وجل أسماء اذا دعى بها أجاب ، واذا سئل بها أعطى ، ويمشى بها على الماء كما يمشى على الأرض . واسم الله الأكبر هو مخزون مكنون ، لا يعلمه الا من اختصه الله له وأكرمه به » (٢) .

كذلك يذهب المؤلف الى أن من أسماء الله ما هو ظاهر ومنها ما احتجب

(١) كتاب التزيين : ح ١ ص ١٢٨ .

(٢) المصدر السابق : ح ١ ص ١٢٩ .

واستتر . وإنما اظهر الله مآظهر منها لحاجة البشر اليها . والأسماء الظاهرة ثلاثة ، بمثابة أركان وحجب للاسم المكنون . ولكل اسم من هذه الأسماء الثلاثة أركان أربعة ، ولكل ركن منها ثلاثون اسما . ومجموع الأسماء — اذن — ستون وثلاثمائة اسما . وهذا التصور الشيعي يوضحه ما يرويه أبو حاتم عن الامام جعفر بن محمد عليه السلام ، الذي قال : « أول ما خلق الله عز وجل اسم ، بالحروف غير منسوب ، وباللفظ غير منطوق ، وبالشخص غير مجسد ، وبالتسمية غير موصوف ، وباللون غير مصبوغ ، منفى مبعد منه الحدود ، محجوب عنه حس كل متوهم ، مستتر غير مستور . فجعله كلمة تامة على أربعة أجزاء معا ، ليس منها واحد قبل الآخر . فأظهر منها ثلاثة أسماء لفافة الخلق اليها ، وحجب واحدا منها ، وهو الاسم المكنون المخزون بهذه الاسماء الثلاثة التي أظهرت . فالظاهر هو : الله — عز وجل — وتبارك وتعالى . لكل اسم من هذه أربعة أركان . فذلك اثنا عشر ركنا . ثم خلق لكل ركن ثلاثين اسما فعلا منسوبيا اليها فهذه الاسماء وما كان من الأسماء الحسنى حتى تتم ثلاثمائة وستون اسما . فهذه نسبتها لهذه الأسماء الثلاثة ، وهذه الأسماء الثلاثة أركان وحجب للاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة » (١) .

ويتخذ أبو حاتم من تناوله لبعض أسماء الله ، مثل الواحد الأحد ، والفرد والظاهر والباطن ، والدائم ، مدخلا لأثبات وحدانية الله وتفريده . بهذه الوحدانية وأزليته تعالى ، وحدث العالم .

ثانيا : عالم الغيب :

وفي هذا المجال الدلالي يعرض المؤلف لعالم الغيب ومافيه من موجودات ومخلوقات يطلب من المسلم الايمان بها ، ايمانا وسيلته القلب ، وبلا جدال حول كيفية هذه المخلوقات المغيبة عنا .

وتنقسم الكلمات التي تناولها أبو حاتم في هذا المجال الى ثلاثة أقسام :

(١) المصدر السابق : ح ١ ص ١٢٩ ، ١٣٠ .

١ — عالم الملكوت — ان صح التعبير — وما فيه من : القلم واللوح والكرسى والعرش والقلم تصور خاص عند الاسماعيلية — سبق أن أشرنا اليه في حديثنا عن عقائد الدعوة — نراه هنا في عرض ألى حاتم . فهو يقول : « ان رسول الله — صلى الله عليه — كان يأخذ الوحي عن جبرئيل ، وجبرئيل عن ميكائيل ، وميكائيل عن اسرافيل ، واسرافيل عن اللوح ، واللوح عن القلم »^(١) . فالقلم — اذن — هو مصدر الوحي الأول . والقلم — أيضا — من أوائل المخلوقات ، فيروى عن على بن الحسين — رضوان الله عليه — أنه قال : ان الله تعالى خلق العرش أرباعا ، لم يخلق قبله الا ثلاثة أشياء : الهواء والقلم والنون »^(٢) .

والقلم هو العقل الأول أو العقل الفعال الذى خلقه الله قبل كل شئ ، وبرأ به الأشياء كلها وسواها ، وكتب به مقاديرها وحظوظها^(٣) . والقلم عند العرب « القدح والسهم الذى يتساهم به ، والأقلام السهام تجال على الشئ الذى يقسم . قال الله عز وجل : (إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم)^(٤) ... وذلك أن الأنبياء تشاحوا أيهم يكفل مريم ، فضربوا عليها بالسهم ، فخرج سهم زكريا — عليه السلام — قال الله : (وكفلها زكريا)^(٥) ... وقال قوم سمى السهم قلما ، لأنهم كانوا يكتبون أسماءهم وأنصباهم بالقلم . فسمى السهم قلما لذلك . وقال غيره : سمى قلما ، لأن القدح على هيئة القلم . وسمى النصيب سهما ، لأن سهام العرب صغيرة ، ويكون السهم على مقدار القلم أو القدح يزيد قليلا . وكانوا يكتبون أسماءهم على القدح ، فإذا لم يحضر القدح كتبوا على السهم ، فأجالوا السهم بدل القدح . والقدح والقلم والسهم ، كل هذه تبرى وتسوى وتقلم »^(٦) .

(١) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٤٤ .

(٢) المصدر السابق : ح ٢ ص ١٤٤ .

(٣) المصدر السابق : ح ٢ ص ١٤٤ ، ١٤٥ .

(٤) آل عمران : ٤٤ .

(٥) آل عمران : ٣٧ .

(٦) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٤٤ ، ١٤٥ .

أما اللوح فهو محل كتابة القلم . وقد كان القرآن — قبل تنزيله — فى لوح محفوظ ، قال الله عز وجل : (بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ)^(١) . ولم يشر أبو حاتم — هنا — الى اللوح المحفوظ ، وتصوره له أو ماروى فيه ، ولكنه ركز حديثه حول ألواح موسى — عليه السلام — وما جاء فى ذلك ، ثم المعانى اللغوية للكلمة .

والحق أن مفهوم أبى حاتم عن الكرسي غامض . وفى مفتتح حديثه عنه يروى حديثا شيعيا لأبى عبد الله جعفر بن محمد يقول فيه : (العرش والسموات والأرضون ، وجميع ما خلق الله فى جوف الكرسي ، كحلقة ألقيتها فى فلاة) ويعقب بأن ذلك قوله عز وجل : (وسع كرسيه السموات والأرض)^(٢) . ألا ترى أن الفعل للكرسي ، والسموات والأرض مفعول بهما ، لأن الكرسي هو الذى وسعهما . ومكتوب فى الانجيل : (لا تحلف بالسماء ، فانها كرسي الله ، ولا بالأرض ، فانها وطاء تحت قدميه ، ولا بأورشليم ، فانها مدينة الملك العظيم ، ولا برأسك ، فانك لا تقدر على أن تزيد فيه شعرة سوداء ولا بيضاء)^(٣) . ولا ندرى ان كان يقصد بالكرسي — هنا — الكون أم يقصد به العلم . ولكن المؤلف يحكى عن ابن قتيبة رفضه لهذا التأويل للكرسي كما ورد على السنة المعتزلة ، الذين وقعوا فيه نفيا للتشبيه . ويقول ابن قتيبة : « ويستوحشون — زعموا — أن يجعلوا لله كرسيًا أو عرشًا أو سريرا »^(٤) . ويبدو أن أبى حاتم يميل الى رأى ابن قتيبة ، فهو لا يعقب عليه .

وعلى الرغم مما يرويه المؤلف من عدم العلم بكيفية العرش أو كيفية القلم أو الكرسي ، وأن ذلك لا يحمله الا من ارتضاه الله من رسله وخلقته ، الا أنه يصور العرش تصورا ماديا ، مستأنسا — فى ذلك — بالرويات الشيعية — دأبه دائما — . فيروى عن على بن الحسن — عليه السلام — أنه قال : ان الله عز

(١) البروج : ٢٢

(٢) البقرة : ٢٥٥

(٣) انجيل متى : اصحاح ٥ : آيات ٢٢ : ٢٧ . مع اختلاف فى اللفظ . انظر كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٥٠ .

(٤) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٥١ .

وجل خلق العرش أرباعا ، لم يخلق قبله الا ثلاثة أشياء : الهواء والقلم والنون . ثم خلقه من ألوان أنوار مختلفة ، من ذلك نور أخضر منه اخضرت الخضرة ، ونور أصفر منه اصفرت الصفرة ، ونور أحمر منه احمرت الحمرة ، ونور أبيض ، وهو نور الأنوار ، ومنه ضوء النهار . ثم جعله سبعين ألف ألف طبق كأول العرش الى أسفل السافلين . ليس من ذلك طبق الا يسبح بحمده ويقدسه بأصوات مختلفة وألسنة مختلفة ، لو أذن للسان منها . فأسمع شيئا مما تحته ، لخدم الجبال والحصون ، ولخسف البحار ، ولهلك مادونه . له ثمانية أركان ، يحمل كل ركن من الملائكة مالا يصى عدده الا الله ، يسبحون الليل والنهار ، لايفترون . لو أحس شيء بما فوقه مقام لذلك طرفه عين ، بينه وبين الاحساس الجبروت والكبرياء والعظمة والقدس والرحمة ثم العلم . وليس وراء ذلك مقال « (١) » .

٢ — عالم الملائكة

وهذا هو القسم الثاني من عالم الغيب . ويذكر أبو حاتم من وظائف الملائكة وظيفة حمل الرسالات الدينية وابلاغها للأنبياء . ولكن الأنبياء لا يستطيعون رؤية هؤلاء الرسل الا اذا تمثلوا لهم في صورة بشرية ، ومن ذلك ما روى أن جبرئيل — عليه السلام — كان يأتي رسول الله — ﷺ — في صورة دحيما الكلبي . ويذكر أبو حاتم من أسماء الملائكة : جبرئيل وميكائيل ، وهما الملكان اللذان أيد بهما محمد — ﷺ — وبهما كان يؤيد الأنبياء — عليهم السلام — ، واسرافيل صاحب الصور ، وملك الموت الموكل بأرواح بني آدم عزرائيل ، ومنكر ونكير اللذان أنيط بهما مساءلة العبد في القبر ، وهما منكر ونكير للعبد الكافر لانكارهما لاجاباته ، ومبشر وبشير للعبد المؤمن : اذ يبشرانه بالجنة . ورضوان هو الملك الموكل بالجنة ، ومالك هو الملك الموكل بالنار ، وللنار تسعة عشر ملكا يدعون الزبانية .

والملائكة خلق روحي من خلق الله ، ولكل واحد منهم وظيفة كلف بها ، فقد وكل الله بالريح ملكا ، وبالشمس ملكا ، وبالمطر ملكا ، وبالنبات ملكا ، وقد ملك كل منهم تدبير الأمر الذى بيده ، وسخر له ذلك الشيء الذى وكل

(١) المصدر السابق : ج ٢ ص ١٥٣ .

به ، وأعطى الملك القدرة عليه . وللملائكة قسمان كبيران : ملائكة روحانيون وهم ملائكة الرحمة والروح ، وملائكة كروبيون وهم ملائكة العذاب كما يرى أبو حاتم (١) .

٣ — عالم الجن

وهو القسم الثالث من عالم الغيب ، كما صورته لنا أبو حاتم الرازي ، وهم من خلق الله ، قد قد بعضهم من النار — وهؤلاء هم الجن لأنها أجتت الأرض فعملت في الأرض — وقدة الظلمة يسمون الجن ، وإنما سموها الجن لأنهم حنوا الى سطحها ، واذن لهم بالكلمة أن يفجروا فيها الأنهار ، وطرح اليهم غرسا ، فغرسوا من الحب والنوى ، فعمروا الأرض دهرا . فكانت الجن أصحاب النعم والشاء والخيل والضرع ، وكانت الجن أصحاب الحرث والغرس . ثم تحاسدوا فاقتتلوا ، فصاروا أحزابا ، فصار صنف الناريين مع الجن ، وصار صنف الظلمانيين مع الجن ، فاقتتلوا دهرا طويلا قتالا شديدا . ثم أن الله عز وجل خلق خلقا يقال له النصر ، وجندا يقال له الرعب ، فقذف الرعب في قلوب الجن والجن ، وأيد ملائكة يقال لهم الكروبيون بالنصر ، وكانت الجن والجن تصعد الى مقاعد السمع ، فيسترقون السمع من السماء الدنيا في موضع التدبير ، فتنزل وتلقيه على ألسنة الكهنة .

وهذا هو بدء خلق الجن كما رواه أبو حاتم عن جعفر بن محمد — عليه السلام (٢) — ، ثم يخكى الرجل أن الجن ثلاثة أجزاء : جزء من الملائكة ، وجزء يطير في الهواء ، وجزء حيات وكلاب . والجن تثاب وتعاقب كالانس (٤) .

(١) انظر كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٦٣ .

(٢) المصدر السابق : ح ٢ ص ١٦٤ : ١٦٩ .

(٣) المصدر السابق : ح ٢ ص ١٧١ .

(٤) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٧١ .

ومن أعلام الجن المشهورين إبليس ، قال الله عز وجل : « الا إبليس كان من الجن » (١) . وقد قال قوم : انه كان من الملائكة — ويقول أبو حاتم : ان العرب كانت تسمى الملائكة جنا ، لأنهم جنوا من أبصار النابيل ، كما اجتنبت الحب ... فقال الأعشى :

وسخر من جن الملائكة تسعة قياما لديه يعملون بلا أجر

ويقال : أن الجن دون الملائكة بدرجة ، لأن الملائكة خلقوا من الماء والنور ، والجن من الماء والنار ، والنور والنار هما شكلان ، فمن أجل ذلك يتراءان ، يعنى الملائكة والجن . والانس ليسوا من جنسهم ، فمن ثم ترى الملائكة والجن والانس ، والانس لا ترى الملائكة والجن ، الا من أعطاه الله القدرة على ذلك (٢) .

وقال قوم عن إبليس أنه لم يكن من الملائكة ، ولكنه كان يلي شيئا من أمر السماء (٣) . ويذكر أبو حاتم صفات إبليس الواردة في النصوص الدينية ، ومنها : اللعين والملعون ، وهما بمعنى الطريد والمطرود . ومن صفاته : الشيطان . والشياطين ليست جنسا كالملائكة أو الجن ، انما هى صفة ، ومن ثم تطلق على الانس وتطلق على الجن . وللشيطان صفات كالمارد والرجيم والقول والسعلاة ، والوسواس الخناس ، والطيف والطائفت والخيال ، والخبيل — وهى صفة تقال لجنس من الشياطين ، وهم الذين يخيلون النابيل ويؤذونهم — ، والعفريت — ويقال لجنس منها العفاريت ، واحدها عفريت (٤) .

ثالثا : اليوم الآخر :

وهنا يشرح أبو حاتم معنى الآخرة ، والجنة والنار وصفاتهما — كما وردت في القرآن — ، والثواب والعقاب ، والأعراف والبرزخ ، والصراط ، والقيامة .

(١) الكهف : ٥١

(٢) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٧٦ ، ١٧٧

(٣) المصدر السابق : ح ٢ ص ١٩٢

(٤) المصدر السابق : ح ٢ ص ١٨٢ : ١٩١

وقد سبق أن رأينا تصور أى حاتم للآخرة ، وأنها حياة مثل الحياة الدنيا ، إلا أنها بعيدة عنا ، ومن هنا سميت الآخرة . ولهذه الحياة دار هى الدار الآخرة ، وهى — فى تصور أى حاتم — فى السماء والأرض كدار الدنيا .

والقيامة هى بداية هذا اليوم الآخر . وقد أطلق عليها عدة أسماء مثل : يوم الحشر ، يوم الجمع ، يوم التغابن ، يوم الدين ، يوم البعث ، يوم النشور ، ويوم الحسرة .

والمرحلة الفاصلة بين الدنيا والآخرة هى ما أطلق عليه البرزخ . وفى هذا اليوم الآخر يثاب من يستحق عمله الثواب ، ويعاقب من يستأهل العقاب . وقبل أن يدخل المصابون الجنة ، ويلقى الكافرون فى النار ، يمرون على الصراط ، وهو — كما يقول أبو حاتم — : جسر على النار يجوز عليه الخلائق ، عليه سبع قناطر ، وهو أحد من السيف وأدق من الشعر^(٢) . وبعد هذا الجواز يدخل المؤمنون الجنة ، وهى — كما يرى المؤلف — فى السماء السابعة . والجنة درجات ، منها الفردوس وهى أدنى الجنان ، طعامهم — كما يقول — من رأس الثور الذى عليه الأرضون ، وزيادة كبد الحوت الذى بسطت الأرض على ظهره . فذلك مقيل المؤمنين فى الفردوس . ثم من الجنان : جنة عدن ، وجنة الخلد . وفى الجنة شجرة يقال لها طوى ، يسير الراكب فى ظلها — كما يروى أبو حاتم — ألف عام . وفى الجنة نهر هو نهر الكوثر^(٣) .

أما مكان الكافرين فهو النار ، وهى فى الأرض السابعة — كما يقول أبو حاتم — ، وأدراكها سبعية ، ولها سبعية أبواب ، لكل باب جزء مقسوم ، وللنار أسماء عدة فى القرآن هى : لظى والسعير والحطمة والجحيم وجهنم ، والهاوية وسفر .

(١) كتاب الزينة : ح ٢ ص ٢٧٧ ، ٢٢٨

(٢) المصدر السابق : ح ٢ ص ٢١٥ .

(٣) المصدر السابق : ح ٢ ص ١٩٦ : ٢٠٥

رابعاً : العالم الطبيعي

وفي هذا المجال يتناول أبو حاتم كثيراً من الكلمات الجغرافية مثل : العالم ، السماء ، الأرض ، الهواء ، الفلك ، البروج ، النجم ، الكواكب ، الشمس ، القمر ، الاقليم ، الجزيرة ، مصر ، المدينة ، البلد ، الكورة ، ومعاني أسماء مدن عربية مشهورة كالمدينة ومكة . وألفاظ هذه المجال الدلالي كاشفة بحق عن بعض نواحي ثقافة أبي حاتم — كما أشرت إليها سابقاً — ، كالناحية العلمية المتمثلة في المامه بجوانب من علم الفلك وعلم تقويم البلدان .

خامساً : الدين والرسالات الدينية

يشرح أبو حاتم هنا أولاً الألفاظ متصلة بظاهرة الدين — على العموم — دون أن تتعلق هذه الألفاظ بأحدى الرسالات الدينية المعينة كاليهودية أو المسيحية أو الإلهام ، فيشرح معنى الدين ، والملة ، والشريعة والمنهاج ، والصيغة ، والهدى والضلال ، والايمان والكفر ، والشرك والالحاد ، والظلم والفسق والفجور ، وغيرها .

ويلفت المؤلف الى اختلاف العلماء حول المقصود بالشريعة والمنهاج . فقد قال فريق : ان الشريعة هي السبيل ، والمنهاج هو السنة ، بينما رأى فريق آخر نقيض هذا الرأي^(١) . كذلك يشير الى أن أصل الصيغة من صبغ الأولاد عند النصارى واليهود^(٢) . وفي باب الشرك يعرض المؤلف لأنواع الشركات التجارية في الفقه الإلهامي ، ويقسم الشرك الى : شرك ظاهر ، وهو أن يساوى العبد مع الله لها غيره ، ويعادله به — لا اله الا هو — فيجعله شريكاً معه في الألوهية ، كما فعلت العرب وغيرها من عبدة الأوثان والأصنام والنيران ... وشرك باطن ، أشار اليه الرسول ﷺ — عندما قال : (الشرك في هذه الأمة اخفى من ديب

(١) انظر : كتاب الزينة : (مخطوط) ص ١٢٩ : ١٣١

(٢) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٦٢

التمثل على الصفا) والمقصود به هو الرياء . ثم ينبه أبو حاتم الى الفرق بين من لم يؤمن بالرسول — ﷺ — من أهل الكتاب ، وهؤلاء هم الكافرون ، لكتبتهم أمر الرسول ، وبين من أنكروا من العرب وهؤلاء هم المشركون كما وضع من معنى الشرك . ومن هنا قبل الرسول الجزية من أهل الكتاب ، وتركهم على شرائعهم والزعمهم اسم الكفر ، ولم يقر مشركى العرب على شركهم ، بل أمر بكسر اصنامهم التى جعلوها شركاء لله عز وجل فى العبادة (١) .

وفى باب الفسق يلاحظ المؤلف أن الكلمة من الألفاظ الإسلامية التى لم تعرفها العرب بمعناها الذى أتى به القرآن .

والملاحظ الجدير بالذكر هنا ، هو أن المؤلف فى معالجته للألفاظ هنا ، يعتمد على السياقات القرآنية ، ونصوص الحديث — خاصة الشيعية منها — التى وردت ألفاظ هذا المجال فيها .

ثم يعرض أبو حاتم — بعد ذلك — لأسماء الرسائل الدينية الثلاث : اليهودية والنصرانية والإسلام ، ويضيف الى ذلك المجوس والصابئين ، فيشرح معناها جميعا (٢) .

ويصرح من بعد على أصحاب الرسائل الدينية — بعامية — فيفسر الأسماء المشهورة فى ذلك ، كالنبي والمرسل ، مفرقا بين الاسمين ، ومشيرا الى أن المرسل أفضل من النبي الذى هو غير مرسل بدرجة ، والبشير والنذير والخليل (٣) . ثم يتحدث عن اتباع هذه الرسائل وألقابهم المعروفة ، كالسريانيين والأخبار ، والحواريين والرهبان والقسيسين ، والمهاجرين والأنصار . ثم بعض الألقاب الخاصة لبعض هؤلاء الأتباع كالصديق والفاروق .

وأخيرا ، يتناول أبو حاتم بالشرح الكتب المقدسة التى جاءت بها الرسائل الدينية . فيعرف بالزبور والتوراة والانجيل والقرآن ، وهنا يذكر الأسماء التى عرف بها

(١) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٨٣ ، ١٨٤ .

(٢) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٩١ : ١٩٤ .

(٣) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٢٥٥ : ٢٦٢ .

القرآن الكريم مثل : الكتاب والفرقان والوحى والتنزيل والقصص والمثاني ، مستشهدا في ذلك بآى الكتاب الكريم . ثم يعرض — مفصلاً — للقرآن وجزئياته كالسورة والآية وفتحة الكتاب وأسمائها المشهورة . وما جاء فيه من ناسخ ومنسوخ ، ومحكم ومتشابه . وتناول المسلمين للكتاب بالقراءة أو التلاوة ، أو بالتفسير والتأويل . لافتا بين الحين والآخر الى بعض عقائده الاسماعيلية الخاصة^(١) .

سادسا : الفرائض الاسلامية

وتشمل الفاظ هذا المجال جل الفرائض الدينية ، وقبل أن يفسر معانى هذه الفرائض ، يشرح أولا معنى الفريضة والسنة والفرق بينهما ، كما هو معروف فى الفقه العملى . ثم يشرع فى بيان معانى الفرائض كالصلاة ومالها من مقدمات تتمثل فى الطهارة والوضوء والأشباب الموجبة لكل منهما ، وأركان الوضوء . ثم آذان الصلاة والألفاظ المكررة فيه . وأوقات الصلاة ، كالفجر ومعنى الفجر الكاذب والفجر الصادق ، والظهر والعصر والمغرب والعشاء . ثم يقف عند معنى لفظ الصلاة عند العرب من دلالة على الدعاء مرة ، أو الرحمة أخرى ، أو الاستغفار ثالثة . فالصلاة — عنده — من الله رحمة ، ومن الملائكة استغفار ، ومن المؤمنين دعاء^(٢) . بيد أن لها معنى لطيفا غير ما فسره المفسرون من هذه المعانى ، لا يعلمه الا من وفقه الله من الراسخين فى العلم^(٣) ، وهو لا يذكر هذا المعنى اللطيف ، فلعله من تأويلات الاسماعيلية التى لايفصح عنها فى كل حين .

ثم يذكر المؤلف أركان الصلاة من ركوع وسجود وتشهد ، والقنوت فى الصلاة ، ومعنى التكبير والتسبيح والتلهيل . ويقف بعد ذلك عندما هو مطلوب فى الصلاة من خشوع وتضرع وخضوع . ويترك ذلك الى المكان الذى تؤدى فيه الصلاة ، وما أطلق عليه من أسماء ، كالمسجد والمصلى ، وما فيه من محراب . ومعنى القبلة التى يتوجه اليها المصلى .

(١) كتاب الزينة : (مخطوط) ض ٢٩٨ : ٣٣٤

(٢) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٣٥٣ .

(٣) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٣٥٤

ينتقل أبو حاتم — بعد ذلك — الى الصوم ، ويعرض به ملتزما بالتفصيل السابق الذى رأيناه فى تناوله لفريضة الصلاة . ولما كان ارتباط الصوم وثيقا بظهور الهلال واختفائه ، وحالاته المختلفة فى صيام النوافل ، فقد وقف أبو حاتم طويلا عند القمر وأيام الشهر العربى مقسمة الى ثلاثة ثلاثة ، وأسماء كل ثلاثة حتى نهاية الشهر . وهذا التقسيم — بطبيعة الحال — موصول الأبواب بحالات القمر خلال الشهر العربى ، منذ أوله هلالا حتى نهايته عندما يستتر الهلال فى أيام السرار .

ولاشك أن اهتمام العرب بتحديد أيام الشهر مثل هذا التحديد ، نابع من طبيعة بيئتهم الصحراوية ، التى يعتبر ضوء القمر فيها هاديا لسراة الليل ، ثم ارتباط كثير من المناسبات الإسلامية بظهور الهلال .

ثم يشرح المؤلف معنى الاعتكاف لارتباطه بشهر الصوم . وينتقل بعد ذلك الى معنى الفطر والاضحى ومعنى العيد . ثم يعرض لفريضة الزكاة ، ويفرق بين الزكاة والصدقة ، بأن الأولى فريضة والثانية تطوع . ويفصل القول فى أسماء الابل التى تؤخذ منها الصدقة حسب من عمرها (١) .

ويفسر أبو حاتم — أيضا — معنى الحج وكل مايتصل به من العمرة ، والاحرام والتلبية ، والاهلال بالحج ، والمناسك والمشاهد والمواهب ، والقربان والهدى والبدنة ، والمشعر الحرام ، والافاضة ، والسعى والرمل والابتسلام ، والصفاء والمروة والمقام ، ومنى وعرفة ، ويوم التروية والنحو والتشريق ، وزمزم ومكة والكعبة . ثم وجوه الحج فى الفقه : حج مفرد وحج متمتع ، وحج قارن . وخلال معالجته لحج المتمتع يرد أبو حاتم على مبيحى زواج المتعة من الشيعة (٢) . وفى حديثه عن الهدى يشير الى عادات الجاهليين فى ذبح ذبائحهم ، واهدائها الى اصنامهم ،

(١) انظر : كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٣٧٤

(٢) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٣٨١

وهذا هو الهدى عندهم ، ثم قيل لما ذبح لله هدياً^(١) . ويرى أبو حاتم — في كلامه عن الصفا والمروة — تفسيراً غريباً ، ينسب إلى جعفر بن محمد — عليه السلام — ، إذ قال : « نزل آدم — عليه السلام — على الصفا ، وحواء على المروة ، فسمى الصفا بابهم آدم المصطفى — عليه السلام — ، وسميت المروة بابهم المرأة »^(٢) . كذلك تفسيره لكلمة عرفة ، وأن الله تعالى اهبط آدم — عليه السلام — إلى الأرض بالهند ، وحواء بجدة ، فالتقيا بعرفة ، فعرف أحدهما صاحبه فسمى ذلك المكان عرفه .^(٣)

ويضف أبو حاتم إلى الفرائض السابقة ، فريضة الولاية ، وهي أهم أركان الدين عند الاسماعيلية . وهو هنا يشرح معنى الأولياء والموالى والولاية والموالة ، بما لا يخرج عما سبق أن أشرت إليه في الدعوة وفي عقيدة المؤلف .

سابعا : المصطلحات الفقهية

أغلب كلمات هذا المجال يدور حول الأئمة في الإجماع ، خاصة علاقة الرجل بالمرأة فيها . فيعرض صاحب الزينة لبعض المصطلحات الفقهية المتعلقة بهذه الناحية مثل : النكاح والسفاح والطلاق ، والاحصان ، والرجعة والإيلاء والظهار ، والخلع والمباراة والملاعنة ونشوز المرأة . ومعالجة أبي حاتم لهذه المصطلحات كاشفة — بحق — عن ثقافته الفقهية ، والمامة بكثير من آراء الفقهاء في هذا المجال ، فهو يشير — أكثر من مرة — إلى اختلاف آراء الفقهاء في بعض هذه المسائل كإيلاء : هل هو تطليقة ؟ أم أنه يمين بالله وليست يمين بالطلاق ؟ . واختلافهم في الظهار إذا وطئ الرجل المرأة قبل أن يكفر ، هل تحرم عليه ؟ أم أنها لا تبين منه ، وعليه الكفار ؟ أم عليه كفارتان ؟^(٤) .

(١) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٣٨٨

(٢) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٣٩٢

(٣) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٣٩٤

(٤) انظر : كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٤٠٦ ، ٤٠٧

وثمة من مصطلحات الفقه ما يتعلق بارتكاب بعض الكبائر كالرجم والجلد ومصطلح الحد ذاته ، وفي باب الموارث مصطلحات أخرى مثل : الفرائض ، والعصبة والكلالة ، وذوى الارحام والازواء ، مما أشار اليه الرجل في هذا المجال (١) .

ثامنا : ألقاب الفرق الاسلامية

الحق أن هذا القسم من الكتاب من أهم اقسامه ، في دلالة على معتقد أبى حاتم الشيعى ، وهو أيضا من أقدم المصادر التى عرضت للفرق الاسلامية ، خاصة فرق الشيعة منها . ويبدأ المؤلف يفسر معنى السنة والجماعة تفسيرا شيعيا مخالفا للمعنى المشهور فى ذلك ، ثم يفسر معنى الشيعة ، ويرى أن ظهورها كان على عهد النبى — ﷺ — من حيث اللقب ، ومن حيث التحزب لعلى — رضى الله عنه — ، ثم يشرح معنى : المرجئة ، أصحاب الحديث ، الحشوية ، المشبهة ، الشكاك ، المالكية والشافعية ، أصحاب الرأى ، الجهمية ، الغيلانية ، الماضرية ، الرافضة ، القدرية ، المعتزلة ، المارقة ، الحرورية ، المحكمة ، الشراة ، الخوارج . ويفصل — بعد ذلك — فى ذكر جل فرق الشيعة فيذكر منها : النواصبية ، الشمطية ، الفطحية ، الاسماعيلية ، المباركية ، الخطائية ، الواقفة والممطورة ، القطعية ، الطاحنية . ثم يخصص القول فيتحدث عن الفرق التى قالت بامامة الحسن ولقبهم ، ويذكر فى ذلك إحدى عشرة فرقة .

ان الملاحظ الذى يجب أن ألفت اليه هنا هو : أن أبى حاتم كان دقيقا — حقيقة — فى حديثه عن عقائد الفرق التى تكلم عنها ، وأن تناوله كان تناولا محايدا — الى حد كبير — على الرغم من اصطباغ كلامه — احيانا — بالصبغة الاسماعيلية ، وردة على كثير من الآراء المباينة لمعتقد الاسماعيل . كذلك دقة الرجل فى ذكر الفرق الأصول ، ثم ما انشعب عنهما من مذاهب وآراء .

(١) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٣٩٦ : ٤٠٠

* انظر : حديثى عن معتقد أبى حاتم

وتبدو أهمية هذا اجمال — الفرق الإبنائية وألقابها — في معالجة المؤلف لأصناف التناسخ ، فقد أعطانا — حقيقة — صورة دقيقة عن مذهب التناسخ ، ومن قال به ، ليس بين المسلمين فقط ، بل من ذهب الى ذلك من الفلاسفة واليهود والنصارى والثنية . وهو بذلك — كما يذهب أحد الباحثين^(١) — من أقدم النصوص في هذه المسألة ، ويتابع — كذلك — على ابن سينا في رسائله الأضحوية في آخر المعاد^(٢) . ويضاف الى هذا حديثه عن القائلين بالرجعة من فرق الشيعة ، وهو مافصله في كتابه المفقود الرجعة .

تاسعا : الانسان والمعرفة الانسانية

عندما عرض أبو حاتم للانسان ، كان كلامه مقصورا على الجانب غير المادى فيه ، فهو يفسر معنى النفس والروح والعقل . وقد ألححت — من قبل — الى تفرقه بين النفس والروح ، وأن الروح أعلى مرتبة من النفس ، اذا كانت الأولى — في القرآن — منسوبة الى الله تعالى ، بينما أضيفت النفس الى الانسان ذاته ، وهى محل الثواب والعقاب . كذلك رأينا تقسيمة النفس الى ثلاثة جواهر : النفس المنطقية ، والنفس البهيمية ، والنفس النامية . متأثرا في ذلك بأقوال الفلاسفة ، خاصة أرسطو الذى كان من أوائل من فصل القول في النفس مثل هذا التفصيل . وأبو حاتم في تفرقه هذا بين النفس والروح ، يرد على معتقدات العوام الشائعة . والتي تسوى بين الاثنين .

وفي حديث أبى حاتم عن العقل ، يشير الى اختلاف العلماء حول مكان العقل : هل هو في الدماغ ؟ أم في القلب ؟ ، بيد أنه يخسم هذا الجدال بأخذه برأى على — رضى الله عنه — ، فقد روى عنه أنه قال : « عليكم بتطهير الفم

(١) هو الدكتور عبد الله سلوم السامرائى ، في كتابه : (الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية) . وقد قام — في هذا الكتاب — بشرح الجزء الخاص بالفرق الإبنائية من كتاب أبى حاتم الرازى . وقد طبع كتابه السابق الذكر في العراق سنة ١٩٧٢ .

(٢) انظر الغلو والفرق الغالية : ص ٢٣٩ ، ٢٤١

لأنه بسبيل القرآن ، وتطهير الأنف لأنه تنفس الروح ، لئلا يرتد الى الدماغ راجعا ، فيزاحم العقل في مكانه ، فيشغله عما قيض له ، فان العقل مسكنه في الدماغ وتدييره في القلب» (١) . فهذا يوضح لك أن مسكنه في الدماغ ، ثم يستدل أبو حاتم على ذلك باللغة ويقول : « لأن الدماغ في أعلى الجسد وفي الرأس ، ويقال لروءي الجبال معاقل ، وللحصون معاقل ، وكل موضع قد ارتفع عن ميل الماء يقال له معقل ... فكأن العقل مشتق من ذلك ، لأنه صار في أعلى الجسد ، بمنزلة الذي صار في أعلى الجبل ، يقال له معقل » (٢) .

ينتقل أبو حاتم بعد ذلك الى المعرفة الانسانية ، وما يكتسبه الانسان فيها من : علم ومعرفة ، وحكمة وأدب وبصيرة ، ثم ما تتصف به هذه المعرفة من يقين أحيانا ، وما يعتور الانسان — بعض الأوقات — من جهل أو انكار ، ثم ما يلجأ اليه — اذا أعوزته حيلة العلم — من السحر .

ومن الملاحظ الهامة في هذا الجانب ، نظرة المؤلف الثنائية الى الأشياء ، وتقسيمها الى ظاهر وباطن ، أو شائع عام يدركه العوام من الناس ، وخاص لاتعرفه الا القلة من العلماء . وهو يطبق هذه الثنائية على العلم والجهل . فالعلم عنده علمان ، علم ظاهر يشترك فيه الخاص والعام من الناس ، وعلم باطن خفى خاص بالأنبياء والأولياء المخصوصين والصدّيقين وقد خص به قوم دون قوم في كل أمة (٣) . وهذا العلم الخاص نفسه ، ينقسم الى قسمين : قسم بين الأنبياء وخواصهم ، وقسم خص به الأنبياء — عليهم السلام ، وهو بينهم وبين الله عز وجل ، أطلعهم عليه دون سائر الناس من علم الغيب (٤) . وعلى هذا النحو — أيضا — قسم أبو حاتم الجاهلية الى : جاهلية أولى ، وهي جاهلية كفر وجاهلية ثانية ، وهي الجهل بالعلم الخاص ، والجهل بالامام . وتلك جاهلية ضلال (٥) .

(١) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ١١٩

(٢) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١١٩ ، ١٢٠

(٣) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ١٤١

(٤) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٩٣

(٥) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٤٥

وفي حديث أبي حاتم عن المعرفة ، يلفت — في ذكاء — الى الفرق بين المعرفة والعلم . فيقول : « ان المعرفة جبلة في الخلق ، والعلم بالاكْتساب والتعليم . ومن أجل ذلك اشتركت البهائم وسائر الحيوان مع الناس في المعرفة ، وخص الناس بالعلم دون البهائم . ويقال : ان البهائم سميت بهائم ، لأنها أبهمت عن كل شيء الا عن معرفة الله عز وجل . فالانسان يعرف ويعلم ، والبهيمة تعرف ولا تعلم ، لأن الانسان يكتسب العلم ، والبهيمة لا اكتساب لها » (١) .

ويرتب أبو حاتم على ذلك نتيجة منطقية فيقول : « وانما صار الانسان مثابا معاقبا لاكتسابه (العلم) ، واختياره الخير والشر ، وعلمه بذلك . والبهيمة لا ثواب عليها ولا عقاب ، لأن المعرفة جبلة فيها ، وليست باكتساب » (٢) .

ثم يربط ذلك برأيه في النفس وجواهرها الثلاثة . فيقول : « وانما صار الانسان يعلم ويعرف لاجتماع النفس المنطقية والبهيمية فيه ، وهما جوهران قابلان للعلم والمعرفة . فالنفس البهيمية تقبل المعرفة وتأبى العلم ، والنفس المنطقية تقبل العلم ... وبالنفس الناطقة يعلم الغائب ويعرف الشاهد ، وبالبهيمية يعرف الشاهد ويعجز عن الغائب » (٣) .

وخلال معالجة المؤلف لألفاظ هذا المجال ، تلمس بعضا من ثقافته الفلسفية ، التي ألم فيها بآراء الفلاسفة القدماء ومذاهبهم ، ولكنه لم يستسلم — دائما — لمثل هذه الآراء ، بل يرد عليها عندما تصطدم بمعتقداته الاسماعيلية . وقد رأينا — في ذلك — مناظرته مع أبي بكر الرازي الفيلسوف .

عاشرا : المجتمع الجاهلي وثقافته

وهنا يتناول صاحب الزينة كثيرا من الكلمات التي ترسم لنا صورة دقيقة عن المجتمع العربي في الجاهلية وثقافته * . ويمكن أن تقسم كلمات هذا المجال الى قسمين :

(١) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٤٧

(٢) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٤٧

(٣) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٤٧

* نقصد بالثقافة هنا معناها الانثروبولوجي الشامل : للدين والعادات والتقاليد والخرافات والأساطير الخ

القسم الأول : ويضم الألفاظ الدالة على نظام القرابة مثل : الأب ، الأم ، الابن ، الابنة ، العم ، الخال . ويلاحظ المؤلف أن علاقة الاخوة عند العرب ، لا تطلق فقط على العلاقة التي رباطها الدم ، بل تطلق أيضا على أخوة النسب أو الولاء . كأن يقال فلان أخو قيس أو أخو عيس ، أى المنسوب اليهم ، ولو لم يرتبط بهم برباط الدم . كذلك يفرق بين العم والخل تفريقا يقوم على أساس شرعى ، فيقول : « العم من العموم ، والخال من الخصوصية ، لأن العم ليس بمحرم لأهل الرجل ، والخال محرم لها . فالعم سبيله في بنت الرجل سبيل العامة ، والخال سبيله سبيل الخاصة » (١) .

ولعل أبا حاتم — وهو يعرض لهذه الألفاظ — قد تنبه الى « أن هذه البنية الأساسية التي تضم : الأب والأم والخال والابن . (أو البنت) ، يمكن ان توضح نظام القرابة كله ، اذ أنه يتألف بتكرار هذه البنية الأساسية ، أو بتوسيعها باضافة عناصر مكملتها وعندما تمضى السنون ويأتى جيل جديد ، تتكرر هذه البنية الاساسية ، عندما يصبح الابن أبا في بنية أساسية جديدة ، وعندما تصبح البنت أما في بنية أساسية جديدة أخرى » (٢) .

ولاشك أن الرجل قد التفث كذلك الى صلة هذه الكلمات الدالة على القرابة ، بمسألة الميراث الشرعى وفرائضه (أو اسهمه) المنصوص عليها لكل واحد من أبناء الأسرة .

ويضم هذا القسم — بالاضافة الى ما سبق — ألفاظا دالة على الطبقات البشرية في المجتمع الجاهلى . كالقبائل والعشائر والعمائر والبطون والأفخاذ والفصائل . وهو يلاحظ أن هذه الألفاظ انما وضعت على نسق خلق الانسان . فيقول : « الانسان سمي شعوبا ، وهو الشعب ، لأن الجسد يشعب فيه ، ثم القبيل وهو رأسه ، من قبائل الرأس وهى الأطباق ، ثم العمائر الصدر وفيه القلب ، ثم البطون وهو البطن فيه ما استبطن الكبد والطحال والأمعاء فصار

(١) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٤٤٣

(٢) د. محمود فهمى حجازى : أصول البنيوية فى علم اللغة والدراسات الاثنولوجية — (عالم الفكر — المجلد الثالث — العدد الأول — الكويت) .

مسكنها ، ثم الأفخاذ والفخذ أسفل من البطن ، ثم الفصائل الركبة ، لأنها انفصلت عن الفخذ ، ثم العشرة الساقان والقدمان ، لأنها حملت مافوقها بالحلب وحسن المعاشرة ، ولم يتقل عليها حملة «(١)» .

ثم يشير أبو حاتم الى تطور المجتمع العربى فى ضوء هذه الأقسام فيقول : « وانما سميت العرب الشعوب لأنهم قيل لهم حين تفرقوا من اسماعيل بن ابراهيم ، ومن قحطان فشعبوا ... ثم القبائل حين تقابلوا ونظر بعضهم الى بعض فى خلة واحدة ، وكانوا القبائل الرأس ... ثم العماثر حين عمروا الأرض وسكنوها ... ثم البطن حين استبطنوا الأدوية ، ونزلوا ونوا البيوت بالشعر ودعموها ... ثم الأفخاذ والفخذ أصغر من البطن ... ثم الفصائل حين انفصلوا من الأفخاذ ... ثم العشائر حين انضم كل بنى أب الى أبيهم دون بنى أعمامهم ، فحسن معاشرتهم ... وليس بعد العشيرة شئ ينسب اليه «(٢)» .

القسم الثانى : ويشمل الألفاظ المصورة لثقافة المجتمع الجاهلى فى معتقداته وعاداته وتقاليده ، وخرافاته وأساطيره . فيتحدث عن الخمر وأسمائها عند العرب والنبذ والمسكر ، ويرد — خلال ذلك — على المترخصين فى شرب المسكرات ، مستندين الى بعض الأحاديث ، التى يذهبون فى تأويلها مذهبا بعيدا ، ويشير الى كيفية صنع النبيذ ، ثم الاختلاف حول شربه ، وما روى من أن الرسول — صلوات الله عليه — قد شرب النبيذ ، ونوع هذا النبيذ الذى كان يصنع للرسول . وهويهدف من ذلك كله الى تعريف المسلم بأنواع الأشرية ، وما أحل منها وما حرم «(٣)» .

ثم يتحدث عن الميسر وعادات الجاهليين فيه ، وتقارهم بنحر الجزور ، وماهى قدام الميسر العشرة واسماؤها وعلاماتها ؟ والقдах السبعة الموسومة (المعلمة) ، والقдах الثلاثة الأغفال ، ثم عادات الجاهليين فى تسمية القдах ، وضربها وأخذ الأنصبه ، وضارب القдах ولقبه ، والجلده التى تجمع فيها القдах واسمها ، بما يكشف الكثير عن بعض عادات الجاهليين الاجتماعية .

(١) كتاب الزينه : (مخطوط) ص ٢٩٦

(٢) كتاب الزينه : (مخطوط) ص ٢٩٦ ، ٢٩٧

(٣) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٢٥١

وينتقل بعد ذلك الى الحياة الدينية ومعتقدات الجاهليين وتقاليدهم في ذلك ، فيحدثنا عن : الأصنام والأنصاب والأوثان والأزلام . وأشهر أصنام العرب وما يتعلق بكل واحد منها من أساطير ومعتقدات وقصص ، وعاداتهم في الاستقسام بالأزلام ، عندما يختلفون حول نسب واحد منهم ، أو في حال عزمهم على السفر ، أو الغزو .

ومن بين الكلمات التي تناولها المؤلف هنا : الكاهن والعائف والقائف والزاجر . ومالها من صلة ببعض عاداتهم أو عقائدهم .

وعلى هذا النحو ، رسم أبو حاتم صورة واضحة المعالم لحياة المجتمع الجاهلي الاجتماعية والدينية ، والعادات والتقاليد التي كانت متبعة فيه ، وطبقات هذا المجتمع البشرية ، ونظام القرابة فيه .

حادى عشر : المصطلحات اللغوية

وأخيرا يخصص أبو حاتم قسما من كتابه ، يعرض فيه لبعض المصطلحات اللغوية الشائعة الاستعمال مثل : اللحن ، الرفع ، النصب ، الخفض ، الجزم ، الهمز ، الاضافة ، الترخيم ، الادغام .

وأغلب هذه المصطلحات مصطلحات صرفية نحوية أو صوتية . وتناول أبى حاتم لمثل هذه المصطلحات ربما يلقى بعض الضوء على التطور التاريخي للمصطلح اللغوى فى العربية . فيبدو — مثلا — أن مصطلح الخفض أسبق فى الاستعمال من مصطلح الكسر . كذلك كان تحديده لبعض هذه المصطلحات — كالهمز والنصب — كاشفا عن دقة نظره اللغوى . وهذا ما أشرنا اليه فى الفصول التالية . وبعد :

فقد كانت هذه اطلالة على مواد الكتاب ، بغية التعريف بها ، وحتى تكتمل الصورة لقارئ كتاب الزينه . وليس ماعرضت له هنا استقصاء لكلمات الكتاب أجمعها ، بل هو تحديد عام للأطر التي تندرج تحتها هذه الكلمات . ويبقى — فى نهاية هذا التعريف بالكتاب — أن نتحدث عن مصادره اللغوية والدينية ، وهذا هو موضوع الفصل التالى .

الفصل الثالث

مصادر الكتاب

يحدد أبو حاتم في تقديمه للكتاب طوائف العلماء الذين استقى منهم مادة كتابه ، دون أن يشير — صراحة — الى أسماء هؤلاء العلماء أو مصنفاتهم ، فيقول : « الفتاه من ألفاظ العلماء ، وما جاء عن أهل المعرفة باللغة ، وأصحاب الحديث والمعاني ، واحتججنا فيه بشعر الشعراء المشهورين الذين يحتج بشعرهم في غريب القرآن وغريب الحديث ... ونورد فيه ما وقع اليينا من أقاويل العلماء باللغة ، وما روى عن العلماء وأهل التفسير ، في تفسير كل حرف ، والمعول على حكاياتهم وألفاظهم ، وما فسروه في كتبهم ، ورويت الأخبار به عنهم . اذ كانت متفرقة في مصنفاتهم ورواياتهم ، لا يوقف منها الا على الحرف بعد الحرف ، اذا مر في كتاب أو ذكر في رواية . وكثير منه ما لم يدون عنهم ، ولم يفسر تفسيراً شافياً ، جمعناه في كتابنا » (١) .

وفي ضوء هذا التحديد في النص السابق ، نرى أن أبا حاتم قد اعتمد على ثلاثة من العلماء : أهل اللغة ، وأصحاب الحديث ، ثم أهل التفسير . وإلى جانب هؤلاء طائفة الشعراء الذين رجع الى شعرهم ، محتجابه في شرح مواد كتابه .

على أن المؤلف ، وإن لم يسم هنا واحداً من العلماء ، أو ينص على كتاب بعينه لأى منهم ، قد ردد كثيراً — داخل صفحات كتابه — ذكر هؤلاء العلماء — أو بعضهم على الأصح — مع تفاوت في ذكر كل منه — بطبيعة الحال — بين التكرار والقلّة والندرة ، تبعاً لصلته بموضوع ، وما هدف اليه أبو حاتم .

فنجد من هؤلاء العلماء :

(١) كتاب التزيه : ج ١ ص ٥٦ ، ٥٨

— لغوين كأتى عمرو بن العلاء (١٥٩/٤ هـ)، والكسائى (١٨٩ هـ)،
والأخفش (٢١٥ هـ)، وأبى عبيد القاسم بن سلام (٢٠٤ هـ)،
والفراء (٢٠٧ هـ)، وأبى عبيدة معمر بن المثنى (٢٠٩ هـ)، وأبى حاتم
السجستانى (٢٥٥ هـ)، وأبى العباس ثعلب (٢٩١ هـ)، والمبرد
(١٨٥ هـ)، وابن قتيبة (٢٦٧ هـ).

— ومحدثين مثل: ابن عباس (٦٨ هـ)، والزهرى (١٢٤/٣ هـ) والترمذى
(٢٧٩ هـ)، والامام جعفر الصادق (١٤٨ هـ) طريق الحديث عند
الشيعة.

— وأصحاب المعانى من اللغوين، الذين عالجوا النص القرآنى معالجة لغوية.
مثل الفراء، وأبى عبيدة.

وإلى جانب هؤلاء العلماء، يجد الباحث اشارات لبعض الرواة ممن اشتغلوا
بالأدب، عول عليهم صاحب الزينة فى كتابه، مثل: الأصمعى (٢١٦ هـ)،
وابن سلام الجمحى (٢٣٢/٣١ هـ).

ولم تحفظ لنا المكتبة العربية من مصنفات هؤلاء العلماء الا القليل، مما يمكن
الرجوع اليه ودرسه، وهذا مايحول بين الباحث وبين الوفاء بالدرس الكامل لتراث
هؤلاء العلماء، أضف الى ذلك هدف المؤلف اللغوى، مما يجعل من المصادر
اللغوية مصادر أساسية له ويبقى غيرها من مصادر ثانوية، يقل تعويل المؤلف
عليه. هذا الى جانب مايلاحظه القارئ من اعتماد أبى حاتم — اعتمادا كبيرا —
على النقل عن ثلاثة هم: أبو عبيدة، والفراء، وابن قتيبة.

ومن هنا رأيت أن يدور القول هنا حول هؤلاء العلماء الثلاثة. بالرجوع الى
مصنفاتهم المعروفة، وتراث هؤلاء الثلاثة كان مرجع اللاحقين لهم، من نقل عنهم
صاحب الزينة، كأتى عبيد القاسم بن سلام، الذى تردد ذكره كثيرا فى
الكتاب، وهو — كما روت الأخبار الادبية — ممن روى عن أبى عبيدة، ونقلوا عنه
الكثير^(١).

(١) انظر: نهضة الألباء فى طبقات الأدباء لابن الانبارى (تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم — طبع دار نهضة
مصر ١٩٦٧) ص ١٠٤ : ١١١.

أولا : أبو عبيدة معمر بن المثنى وكتابه المجاز

سبق أبو عبيدة عصر أبي حاتم الرازي بما يربو على مئة سنة ، بيد أن كتابه « المجاز » كان — حتى عصر أبي حاتم — ركنية العلماء والدارسين للنص القرآني ، يدل ذلك على ذلك تردد اسم أبي عبيدة عشرات المرات على مدى صفحات كتاب الزينة أجمعها . ذلك أن الرجل ذو « ثقافة لغوية ، بما فيها من تفسير وحديث وغريب ... وثقافة تاريخية تتناول مواضيع في تاريخ العرب وعاداتهم ، في جاهليتهم أحيانا ، وفي اسلامهم أحيانا أخرى ، وقد تتجاوز ثقافته هذه الأمة العربية الى عادات وأخبار لغير العرب ... » (١) .

ولعل هذه الصبغة اللغوية التاريخية لثقافة أبي عبيدة ، مما دفع بصاحب الزينة الى الاستناد اليه كثيرا ، والنقل عنه بما يفيد منه . وهذا الاتجاه اللغوي لدى أبي عبيدة كان من الأسباب التي حدت باتهامه بالاعتزال أو القدر ، وكثير من العلماء قد اتهموا هذه التهمة ، لأنهم كانوا يميلون الى هذا الاتجاه ، ويرضون عنه (٢) .

وتلمس أثر هذه الثقافة اللغوية التاريخية في معالجة أبي عبيدة للنص القرآني ، اذ تراه يتتبع الألفاظ الواردة في الآية ، واصلا بين مدلولها وبين الواقع الاجتماعي للبيئة العربية التي نزل القرآن مشرعا لها ، ومعالجا لما فيها من الأدواء ، الاجتماعية والعقدية (٣) .

وقصة تأليف أبي عبيدة للمجاز قصة مشهورة (٤) . يلفتني فيها ماوراءها من دلالة واضحة على الباعث الحقيقي لتأليف هذا الكتاب « ان المجاز كان يتحرك نحو قضية أساسية هي أثبات عربية القرآن ، في اللفظة المفردة وفي الآية مؤلفة ، مع مقابلة هذا كله بما عرف العرب من قول أو شعر » (٥) .

(١) مجاز القرآن : (تحقيق د. فؤاد سركين . نشر الجائني ١٩٥٤) مقدمة المحقق ص ١٤

(٢) د. السيد أحمد خليل : دراسات في القرآن (طبع دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٢) ص ٧٤

(٣) المرجع السابق : ص ٧٥

(٤) انظر في هذا مثلا : نزهة الالباء : ترجمة أبي عبيدة .

(٥) د. مصطفى الجويني : مناهج في التفسير (طبع منشأة المعارف — الاسكندرية) ص ٩٢ .

وهذا ما يعضده قول أبي عبيدة نفسه في كتابه : « قالوا : انما أنزل القرآن بلسان عربى مبين ، ومصدق ذلك فى آية من القرآن ، وفى آية أخرى (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) (١) ... وفى القرآن مثل ما فى الكلام العربى من وجوه الاعراب ، ومن الغريب والمعانى فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول » (٢) .

ومن هنا فسر أبو عبيدة القرآن وعمدته الأولى الفقه بالعربية وأساليبها واستعمالاتها ، والنفاذ الى خصائص التعبير فيها (٣) .

وهذا المنحى كفل لأبى عبيدة — بلا شك — الكثير من الحرية فى فهم النص القرآنى وتفسيره ، غير مقيد — حتى فى هذا — بالقيود التى كانت المدرستان : البصرية والكوفية تضعانها لفهم النصوص العربية ، لأن هاتين المدرستين كانتا فى دور التكوين ، وهذا نجا أبو عبيدة من الخضوع لقواعدهما (٤) .

وعناية الرجل بالجانب اللغوى صرفته عن الاشتغال بالقصص القرآنى ، وتفصيل القول فيه كما صرفته عن تتبع أسباب النزول ، الا عندما كان يقتضى فهم النص التعرض لذلك (٥) .

وفى ضوء هذا الاتجاه اللغوى — أيضا — أكثر أبو عبيدة من الاستشهاد بالشعر العربى انتصارا لقضية عربية القرآن ، التى هدف اليها من كتابه .

ان البحث الدقيق — بعد هذا — يكشف — فى وضوح — عن جوانب اتفاق كثيرة بين ابى عبيدة فى كتابه المجاز وبين أبى حاتم الرازى فى كتابه الزينة .

— فهما يتفقان فى هذه الثقافة اللغوية التاريخية ، التى احاطت بعادات العرب وتقاليدهم ، ومثلهم ومذاهبهم الدينية ، فى الجاهلية أو ما بعدها .

(١) ابراهيم : ٤

(٢) مجاز القرآن : ص ١٧ ، ١٨

(٣) المصدر السابق : مقدمة المحقق ص ١٦

(٤) المصدر السابق : مقدمة المحقق ص ١٩

(٥) المصدر السابق : نفس الصفحة

— وكذلك فى هذا المنهج اللغوى الذى عاجلنا به النصوص ، بما فيه من ربط بين مدلولات الألفاظ وبين الواقع الاجتماعى للبيئة العربية .

— أضف الى ذلك انصرافهما عن الجوانب الأخرى ، التى قد تهتم الناظر فى النص القرآنى بعامة . ولكن اللغوى لا يفت عندها طويلا ، كالقصص القرآنى ، أو الناسخ والمنسوخ فيه ، أو المحكم والمتشابه ، أو أسباب النزول ، الى غير ذلك من موضوعات .

— ثم عدم انتصار أحدهما لرأى واحد فى اللغة سواء كان هذا الرأى منتسبا الى الكوفة أو الى البصرة أم الى غيرهما من بيئات الدرس اللغوى * .

ولعل اتفاق الرجلين فى الاتجاه اللغوى — على عمومته — هو مادفع بأبى حاتم الى اتخاذ « المجاز » مصدرا أساسيا له . بيد أن ثمة نقاطا اختلفت فيها مباحثهما ، تمثل اظهرها فى :

— أن أبا عبيدة سعى الى تفسير القرآن ، بينما كان اهتمام أبى حاتم بالألفاظ مفردة ، أو تعبيرات وردت فى الكتاب الكريم ، أو الحديث الشريف ، أو فى التشريع على الاجمال .

— كذلك كان لفت أبى حاتم الى التطور الدلالى لهذه الألفاظ المفردات — كما سنرى بعد — مما لم يتردد كثيرا بين صفحات « المجاز » .

— أضف الى ذلك تلك النظرة الخاصة للغة ووضيقتها عند صاحب الزينة ، وأصحاب المذاهب الاسلامية على الأغلب . وهذا ما لا يظهر لدى أبى عبيدة ، على الرغم من اتهام بعض الدارسين له بالقدر أو الخارجية ، مما لا تؤكده الأدلة أو النصوص الكافية .

ومهما يكن من أمر ، فإن مما يكشف عنه البحث الدقيق ، أمانة أبى حاتم العلمية التى التزم بها فى نقله عن المجاز أو غيره من مصادر الكتاب . ولننظر فى

* الفصول التالية من هذه الدراسة ، سوف تلقى كثيرا من الأضواء على منهج أبى حاتم اللغوى ، الذى يتفق فيه مع أبى عبيدة .

هذا النصوص « الزينة » حول لفظ (القرآن) لنرى صدق هذا الملحظ ، بعد أن نقارنه بنص أبي عبيدة المماثل .

يقول أبو حاتم : « والقرآن سماه الله كتابا . فقال جل ذكره : (ألم ذلك الكتاب لأرب فيه)^(١) . قال أصحاب العربية : هو القرآن ، ومعناه هذا الكتاب يعنى هذا الكتاب يعنى القرآن . وقد مضى تفسير الكتاب ومعناه . وسماه الله قرآنا . قال أبو عبيدة : سمي قرآنا لأنه جمع السور وضمها ، وتفسير ذلك في أنه القرآن ، قال الله عز وجل : (ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرآنه فاتبع قرآنه)^(٢) . قال : معناه اذا ألقينا منه شيئا ، وضمناه اليك ، فاعمل به وخذ به وضمه اليك . وقال : وقيل للتي لم تلد من النوق ماقرأت سلا قط ، أى ماضمت في رحمها ولدا ، وكذلك ماقرأت جنينا . وأنشد لعمر بن كلثوم :

ذراعى حرة أدماء بكر
هجان اللون لم تقرأ جنينا
أى لم تضم في رحمها ولدا . وفي آية أخرى : (فإذا قرأت القرآن)^(٣) مجازه : اذا تلوت بعضه على أثر بعض ، تجمع وتضم بعضه الى بعض ، ومعناه يصير الى معنى التأليف والجمع »^(٤) .

أما نص أبي عبيدة الذى استند اليه أبو حاتم هنا ، ونقله نقلا أميناً فهو :
« القرآن اسم كتاب الله خاصة ، ولا يسمى به شيء من سائر الكتب وغيره ، وانما سمي قرآنا لأنه يجمع السور فيضمها ، وتفسير ذلك في آية من القرآن . قال الله جل ثناؤه : (إنا علينا جمعه وقرآنه)^(٥) . مجازه : تأليف بعضه الى بعض ، ثم قال : (فاذا قرآنه فاتبع قرآنه)^(٦) . مجازه : فاذا ألقينا منه شيئا فضمناه إليك اتخذ به واعمل به وضمه اليك . وقال عمرو بن كلثوم في هذا المعنى :

(١) البقرة : ١ ، ٢

(٢) القيامة : ١٧ ، ١٨

(٣) النحل : ٩٨

(٤) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٣٠٠ ، ٣٠١

(٥) القيامة : ١٧

(٦) القيامة : ١٨

ذراعى حرة أدماء بكر هجان اللون لم تقرأ جنينا

أى لم تضم فى رحمها ولدا قط . ويقال للتى لم تحمل قط : ماقرات سلاقط . وفى آية أخرى : (فاذا قرأت القرآن) (١) . مجازه : اذا تلوت بعضه فى أثر بعض ، حتى يجتمع وينضم بعضه الى بعض ، ومعناه يصير الى معنى التأليف والجمع » (٢) .

هذان النقلان يكشفان — الى جانب ماقلته — عن موقف أبى حاتم من مصادره التى ينقل عنها ، وأنه موقف الناقل الراوى للآراء ، دونما تعقيب أو تعليق ، لاتقع يدك عليهما الا فى القليل النادر خلال كتابه . وهذا — كما أذهب — أثر من آثار ثقافة أبى حاتم النقلية (الحديثية) التى عرف بها ، واشتهرت عن بنى بيته الرى .

ثانيا : أبو زكريا الفراء وكتابه المعانى

قضى الفراء حياته ما بين منتصف القرن الثانى من الهجرة حتى مشارف القرن الثالث منها ، عندما توفى سنة ٢٠٧ هجرية (٣) . وهى الفترة نفسها التى عاش فيها أبو عبيدة . وقد شغل العلماء بكتابه المعانى قدر شغلهم بمجاز أبى عبيدة ، يدلك على ذلك حبس الناسخ له عن الطلاب ، وغلوهم فى ثمن نسخه . مما دعا أبا زكريا — ردا على هذا المسلك من الوراقين — الى املاء كتاب آخر فى القرآن وتفسيره ، أكثر تفصيلا كما يروى (٤) . وهذا أبو العباس ثعلب يقول عنه : « لم يعمل أحد قبله مثله ، ولا أحسب أن أحدا يزيد عليه » (٥) .

(١) النحل : ٩٨

(٢) المجاز : ص ١ ، ٢ ، ٣

(٣) انظر : نزهة الألباء : ترجمة أبى زكريا الفراء ص ٩٨ : ١٠٣

(٤) المصدر السابق

(٥) المصدر السابق

ومكانة الفراء في اللغة والنحو مكانة عظيمة ، شهد له بها العلماء فسموه أمير المؤمنين في النحو^(١) . وحكى عن ثعلب أنه قال : « لولا الفراء لما كانت اللغة ، لأنه خلصها وضبطها . ولولا الفراء لسقطت العربية ، لأنها كانت تنازع ، ويدعيها كل من أراد ، ويتكلم الناس على مقادير عقولهم وقرائحهم فتذهب »^(٢) . ومن هنا كان الفراء جديراً بزعامة الكوفيين بعد الكسائي . ولقد غلبت اللغة على الفراء حتى في درسه الفقهي ، فتراه يقيس مسائله بمقاييس اللغة لا يعدوها . ومما يرويه صاحب « نزهة الألباء » في هذا ، أن أحد السائلين قال للفراء : « يا أبا زكريا . أريد أن أسألك مسألة في الفقه . فقال : سل . فقال : ماتقول في رجل سها في سجدة السهو ؟ . فقال : لا شيء عليه . قال : من أين قلت ذلك ؟ قال : قسته على مذاهبنا في العربية ، وذلك أن المصغر لا يصغر ، وكذلك لا يلتفت الى السهو في السهو »^(٣) .

وعلى ضوء من هذه المعالجة اللغوية كان نظر أبي زكريا في النص القرآني وتفسيره . وهذا ما تكشفت عنه كلمة الفراء الأولى في « المعاني » . إذ جاء في مفتتح الكتاب : « حدثنا محمد بن الجهم قال : حدثنا الفراء . قال : تفسير مشكل اعراب القرآن ومعانيه »^(٤) فهو لم ينزع في معالجته لنصوص القرآن الى تفسير المعنى بقدر قصده قصدا الى تناول ما استشكل من آية من حيث الاعراب ، أو قل التركيب اللغوي بعامة . وهذه سبيل تصل بصاحبها — على آية حال — الى المعنى في نهاية الأمر .

وكان من آثار هذا تناول اللغوي للنص القرآني عند الفراء ، اهتمامه الشديد بالقراءات وتوجيهها ، والانتصار لبعضها على البعض وصولا الى المعنى الذي ارتآه ، ثم ان هذا الاهتمام بالقراءة يستدعي منطقيا الاهتمام بالصناعة النحوية ... إذ أن هذا الاهتمام بضبط أواخر الكلمات إنما يقصد أساسا الى المعنى ، فعلى المعنى يدور ضبط الكلمة »^(٥) .

(١) المصدر السابق

(٢) المصدر السابق

(٣) نزهة الألباء : ترجمة أبي زكريا الفراء ص ٩٨ : ١٠٣

(٤) معاني القرآن : (تحقيق محمد علي النجار طبع دار الكتب المصرية ج ١ ص ١)

(٥) د. مصطفى الجويني : مناهج في التفسير ص ٥٠

والقراء — في غضون ذلك كله — يعتمد على العقل والنقل معا ، ومادته في النقل تتمثل في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأشعار العربية والفصيح من الأمثال^(١) وكلام العرب مضاهيا بينه وبين طرائق التعبير القرآنية . ولننظر في النص التالى من المعانى « نتلمس فيه ملامح هذا المنهج » : قوله تعالى : الحمد لله . اجتمع القراء على رفع الحمد . وأما أهل البدو فمنهم من يقول : الحمد لله . ومنهم من يقول : الحمد لله فيرفع الدال واللام . فأما من نصب فإنه يقول : الحمد ليس باسم انما هو مصدر ، يجوز لقائله أن يقول : أحمد الله . فاذا صلح مكان المصدر فعل أو يفعل جاز فيه النصب ، من ذلك قول الله تبارك وتعالى : (فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب) يصلح مكانها في مثله من الكلام أن يقول : فاضربوا الرقاب ... ومنه قول العرب : سقياً لك ، ورعياً لك يجوز مكانه : سقاك الله ، ورعاك الله »^(٢) .

هذا المنحى اللغوى لأبى زكريا القراء في معانيه كان — لا ريب — مدعاة لأن يستند اليه صاحب الزينة ، ويتخذهُ مصدراً رئيساً من مصادره* ، على الرغم من الاختلاف بين الرجلين في كتابيهما غاية ومادة . فاذا كان القراء يمسك بالنص الكريم من أوله حتى انتهائه ، عارضا للمعنى في بعض آياته ، وما أشكل من اللغة والاعراب فيها . فان أبا حاتم يتخذ من اللفظ المفرد عمادا لكتابه ، سواء أكان هذا اللفظ من القرآن أم من الحديث أم من ألفاظ الشرع ، كما سبق القول . زد على ذلك اهتمام صاحب الزينة بالتطور الدلالى للفظ ، منتقلا معه من مرحلة : كونه رمزا على شئ مادى يعرفه المتكلم في بيئته ، الى تخلصه من هذه المادية ، وانتقاله — فيما بعد تطوره — رمزا الى أمور معنوية غير مدركة بالحس .

وهذا أبو زكريا في النص التالى ، وان عالج اللفظ المفرد ، فان معالجته لاتعدو شرحه بلفظ مرادف : « قوله : (وما أهل لغير الله به ...) (ما) في موضع

(١) د. أحمد مكى الانصارى : القراء ومنهجهم في اللغة والتحو (طبع المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب بالقاهرة ١٩٦٤) ص ٢٨٢ ، ٢٨٣ .

(٢) المعانى : ج ١ ص ٣ ، ٤

* يتفق منهج أبى حاتم النقل مع منهج القراء ، وهو من أئمة مدرسة الكوفة المؤمنة بالنقل .

رفع بما لم يسم فاعله . و (المنخقة) : ما اختنقت فماتت ، ولم تدرك .
 و (الموقوذة) : المضروبة حتى تموت ، ولم تدرك . و (المتردية) : ماتردى من فوق
 جبل أو بئر ، فلم تدرك ذكاته . و (النطيحة) : ما نطحت حتى تموت . كل
 ذلك محرم اذا لم تدرك ذكاته . وقوله : (الا ما ذكيتم) نصب ورفع . (وما ذبح
 على النصب) ذبح للأوثان . و (ما ذبح) في موضع رفع لا غير . و (أن
 تستقسموا) رفع بما لم يسم فاعله . والاستقسام : أن سهاما كانت تكون في
 الكعبة في بعضها : أمرنى رى ، وفي بعضها : نهانى رى . فكان أحدهم اذا أراد
 سفرا أخرج سهمين فأجاهلها : فان خرج الذى فيه (أمرنى رى) خرج ، وان
 خرج الذى فيه (نهانى رى) قعد وأمسك عن الخروج » (١) .

الا أن الفراء هنا — كما نلاحظ من هذا النص — يتفق مع معاصره أبى عبيدة
 في ربط التناول الدلالى بالواقع الاجتماعى والعقدى في البيئة العربية* . وهذا نفسه
 ما نراه أيضا عند أبى حاتم الرازى . وموقف أبى حاتم من مروياته عن « المجاز » هو
 المسلك ذاته الذى سلكه في نقوله عن الفراء ، من الأمانة والدقة دون تعليق .

ثالثا : ابن قتيبة وغريب القرآن

كان عبد الله بن مسلم — بلا شك — من أكبر المدافعين عن مذهب أهل
 السنة ضد الطاعنين عليه ، ومهمة ابن قتيبة الدفاعية شغل فيها بالدفاع
 الكلامى ، وهو ذو ثقافة كلامية ، كما شغل فيها بالحجاج اللغوى ، وهو ذو
 الثقافة اللغوية والأدبية (٢) .

وقد ترك لنا ابن قتيبة كتابين هامين عالج فيهما كثيرا من القضايا حول
 القرآن . أولهما : تأويل مشكل القرآن ، وثانيهما : غريب القرآن . وكان هدف
 الرجل في تأويل المشكل الدفاع عن كتاب الله ، والرمى من ورائه بالحجج

(١) المعانى ج ١ ص ٣٠١

* وهنا نشير الى اتفاق أبى عبيدة وهو بصرى — على الأغلب — مع الفراء وهو كوفى في النظر الى القرآن
 نظرة لغوية على ما بين المصيرين من تباين في المنهج .

(٢) د. مصطفى الجوينى : ملاحح الشخصية المصرية في الدراسات البيانية : ص ٥٨٨

النيرة ... وم يكون ذلك ؟ بالمنطق واللغة ... ان المطاعن قد وجهت الى معنى القرآن ونظمه ، ومن هنا تراه يستمد مادة دفاعه اللغوى من التفاسير ، ومن لغات العرب ، يعرض عليها الأساليب المطعون فيها ، ليرى المعاند أن القرآن انما هو نص عربى مبين^(١) .

وهو فى الغريب ينهج المنهج الذى سلكه من كتب تحت هذا الباب ، من تفسير غريب النص القرآنى ، مستندا فى ذلك — أيضا — الى اللغة .

يحدثنا عن خطته فى هذا الكتاب فيقول : « نفتح كتابنا هذا بذكر أسمائه الحسنى وصفاته العلا ، فنخبر بتأويلهما واشتقاقهما ، ونتبع ذلك ألفاظا كثر ترددها فى الكتاب ، لم نر بعد السور أولى بها من بعض . ثم نبتدىء فى تفسير غريب القرآن دون تأويل مشكله ، اذ كنا قد أفردنا للمشكل كتابا جامعاً كافياً^(٢) .

ومن هذا النقل ترى أن ابن قتيبة قد قسم كتابه قسمين : أولهما : يتناول فيه أسماء الله الحسنى ، ثم بعض الألفاظ التى ترددت فى القرآن ، كالملائكة والجن والانس والشیاطین وابليس ، وبعض ألفاظ الفرائض الاسلامیة متبعا أصل هذه الألفاظ فى اللغة واشتقاقها .

ثانيهما : قصره على غريب القرآن

ثم يحدد ابن قتيبة منهجه اللغوى فيقول : « وكتابنا هذا مستنيط من كتب المفسرين ، وكتب أصحاب اللغة العالمين . لم تخرج فيه عن مذاهبيهم ، ولا تكلفنا فى شىء منه بآرائنا غير معانيهم ، بعد اختيارنا فى الحرف أولى الأقاويل فى اللغة

(١) المرجع السابق : ص ٥٨٨

(٢) غريب القرآن : (تحقيق السيد أحمد صقر — طبع دار أحياء الكتب العربية بالقاهرة ١٩٥٨) ص ٣ .

وأشبهها بقصة الآية . ونبذنا منكر التأويل ومنحول التفسير»^(١) .

وهنا ترى التزامه الدقيق بمذاهب أهل اللغة ، وعدم خروجه عليها ، دون أن ينزع الى التأويل المغالى منزع أصحاب الفرق الأخرى .

ويهمنا — هنا — أن نقف عند كتاب الغريب ، إذ أنك لو استعرضت ثبت موضوعات الكتاب* ، بالاضافة الى مقدمته التى نقلت عنها فيما سبق ، لكشفت عن توافق كبير بين هذا الكتاب فى قسمه الأول ، وبين كتاب أبى حاتم فى أغلبه . وهذا ماتبه له محقق الزينة عندما قال : « ان أبا حاتم — كما يظهر — وضع كتابه الزينة على هدى ماجاء فى الجزء الأول من كتاب غيب القرآن ... ولا نستبعد أن يكون غريب القرآن لدى صاحب الزينة نواة لمشروع كتابه»^(٢) . وهو رأى نوافقه عليه — الى حد ما — ، إذ أن الناظر فى موضوعات الزينة — كما عرضتها فى الفصل السابق — يلاحظ أن المؤلف قد سار على النسق نفسه الذى سار عليه ابن قتيبة فى القسم الأول من الغريب ، فعرض أولا لأسماء الله الحسنى من حيث أصلها واشتقاقها اللغوى ، مرتكزا فى ذلك الى أقوال اللغويين وكلام العرب . ثم تناول بعد ذلك المفردات عينها التى عرض لها ابن قتيبة كلفظ الملائكة والجن والانس والشیطان وابليس والصلاة والزكاة والصوم ... الخ .

وابن قتيبة — على أية حال — اعتمد فى كتابه هذا — كما يرى محققه — على كتاب مجاز القرآن لأبى عبيدة ، ومعانى القرآن للفراء أكبر اعتماد ، وانتفع بهما انتفاعا عظيما ، حتى أنه فى بعض المواطن كان ينقل لفظهما بنصه ... وكثيرا

(١) المصدر السابق : ص ٤

(٢) كتاب الزينة : ح ١ ص ٢٠ هامش ٢

* جاء فى هذا التبت مايلى : اشتقاق أسماء الله وصفاته واظهار معانيها — الرحمن الرحيم ، السلام ، القيوم ... الخ — باب تأويل حروف كثرت فى الكتاب : الجن ، الانس ، الثقلان ، الملائكة ، ابليس ، الشيطان ... اللعن ، الشرك ، الجحد ، الكفر ، الظلم ، الفسق ، النفاق ، الفجور ، الافتراء ، اقامة الصلاة ، التزكية ، الحكمة ، شعائر الصلاة ، حج البيت ، السلطان ، القرآن ، السورة ، الآية ، السبع الطوال ، السور التى تعرف بالمئين ، المثانى ، المفصل ، آل حميم ، التوراة ، الانجيل ، تسمية الله ، القرأ كتابا ، الزبور ... الخ . ثم يبدأ المؤلف — بعد ذلك — فى استعراض مافى القرآن من غريب سورة سورة .

مانقد رأى أبى عبيده والقراء نقدا جريئا لادعا حينا ، وهادئا أحيانا^(١) .

ولا غرابة أن تجد مثل هذا الترابط بين الكتب الثلاثة لأبى عبيدة والقراء وابن قتيبة ، لتوحد الموضوع فيها والمنهج .

وهكذا يدرك الباحث كيف كان كتاب ابن قتيبة غريب القرآن مثالا احتذاه أبو حاتم في كتابه ، وسار على منواله ، وليس مصدرا من مصادره فحسب . يفسر ذلك ويوضحه الاتفاق بين الاسماعيلية (أو الشيعة بعامة) وبين أهل السنة ، الاتفاق في النظرة النقلية الى النصوص ، وإن اختلف مصدر النقل هنا وهناك . والاتفاق في رفض الرأى أو القياس ، وعلى ضوء من هذا كان مذهب مالك — مثلا — أقرب المذاهب الى الشيعة . يضاف الى ذلك اتفاق الرجلين في المنهج اللغوى .

ولتقف عند هذين النصين من الغريب والزينة لنرى قرب المنهج بين الرجلين . يقول ابن قتيبة في شرحه للفظ (الجن) : « الجن من الاجتنان ، وهو الاستتار ، يقال للدرع جنة لأنها سترت ، ويقال أجنه الليل أى جعله من سواده في جنة ، وجن عليه الليل . وانما سموا جنا ، لاستتارهم عن أبصار الانس . وقال بعض المفسرين في قوله : (فسجدوا الا ابليس كان من الجن ففسق من أمر ربه)^(٢) أى من الملائكة . فسماهم جنا لاجتنانهم واستتارهم عن الأبصار . وقال الأعشى يذكر سليمان النبى — ﷺ — :

وسخر من جن الملائك تسعة قياما لديه يعملون بلا أجر^(٣)

ويقول أبو حاتم في شرحه لهذا اللفظ : « والجن في اللغة مأخوذ من الاجتنان ، وهو التستر والاستخفاء . ويقال : جنين ومجنون أى مستور . قال الله عز وجل :

(١) غريب القرآن : مقدمة المحقق : ص ج ، د

(٢) الكهف : ٥٠

(٣) غريب القرآن : ص ٢١

(واذ أنتم أجنة في بطون أمهاتكم)^(١) ، وسمى الجنين جنينا لاستتاره في البطن .
قال الله عز وجل : (فلما جن عليه الليل)^(٢) . أى جعله في جنة من سواده .
يقال : جن عليه الليل بجن جنونا . فهو مع الصفة بحذف الألف على فعل يفعل
فعولا ، ومع غير الصفة بالألف على أفعل يفعل أفعالا . قال لبيد :

وأجن عورات الثغور ظلامها

فجاء به على أفعل ... وكانت العرب تسمى الملائكة جنا ، لأنهم اجتنوا عن
أبصار الناس ، كما اجتنبت الجن . وقال قوم في تفسير قول الله عز وجل : (الا
ابليس كان من الجن)^(٣) قال : كان من الملائكة . وقال الأعشى :

وسخر من جن الملائك تسعة قياما لديه يعملون بلا أجر^(٤)

وهنا نجد اتفاق الرجلين في تناول اللفظ المفرد ، متبعين أصل هذا اللفظ اللغوى
وتطوره الدلالى ، مستشهدين في ذلك بأقوال اللغة والتفسير وأشعار العرب .

رابعا : مصادر أخرى

نقت — بعد ذلك — عند كتابين هامين من المصادر القديمة التى تم
وضعها — فيما نظن — فى عصر أبى حاتم أو قبله بقليل . وهما — فيما نرى —
من المصادر غير المباشرة لكتاب الزينة ، التى استلهمها أبو حاتم — كما أزعم —
عند تأليف كتابه .

أول هذين الكتابين : كتاب (البيان) للداعى الاسماعيلى غياث . وقد كان
غياث هذا من دعاة الباطنية فى منطقة الرى ، « وكان يحسن تفريعات النحو ...
فزين غياث هذا أصول مذهبهم بآيات من القرآن ، وأخبار عن الرسول —
صلى الله عليه وسلم — ، وأمثال العرب وأبياتها وحكاياتها . وألف كتابا أسماه : « كتاب

(١) النجم : ٣٢

(٢) الانعام : ٧٦

(٣) الكهف : ٥٠

(٤) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٧٢ : ١٧٦

البيان » . ألغز فيه الكلام عن الصلاة والصوم والطهارة والزكاة ، والألفاظ الشرعية الأخرى ، حتى لا يعلم أهل السنة « (١) .

وهذا الداعى هو نفسه الذى استحلقت أبا حاتم على الدعوة فى الرى كما يقول نظام الملك (٢) . وبناء على ماتقدم يمكن أن نلخص الى الملاحظات التالية :

١ — كانت ثقافة غياث الداعية ثقافة لغوية ودينية وأدبية ، وظفها الرجل فى خدمة دعوته الاسماعيلية .

٢ — ويبدو أن كتابه البيان كان يدور حول بعض المصطلحات الدينية ، يقع أغلبها فى مجال الفرائض الاسلامية . ومن ثم ، فهو قريب الشبه — من حيث الموضوع — من كتاب الزينة لأبى حاتم .

٣ — استخدام غياث لأسلوب الالغاز* — كما قال نظام الملك ، يعنى أنه قد ضمن كتابه بعض عقائد مذهبه ، ثم حاول اخفائها وسترها — تقية — عن طريق الالغاز ، حتى لا يضار من أعداء هذا المذهب وخصومه . وهو فى ذلك قريب الشبه — من حيث المنهج — من كتاب الزينة لأبى حاتم ، الذى حاول اخفاء عقيدته الاسماعيلية ، والظهور بمظهر المحايد .

٤ — كذلك يبدو من كلام نظام الملك أن غياثا قد وضع كتابه البيان شرحا لبعض عقائد الدعوة فى يتعلق بالفرائض الاسلامية وتأويلاتها وعندهم ، دعونا للمستجيبين لهذه الدعوة ودعاتها . وهو فى هذا — أيضا — قريب الشبه ، من حيث الهدف من كتاب أبى حاتم .

(١) نظام الملك : سياست نامه (الترجمة العربية) ص ٣٠٧ .

(٢) المصدر السابق : ص ٣٠٩ .

* استخدام أسلوب الالغاز وسيلة من وسائل التقية فى الدين . يقول قدامة بن جعفر فى نقد النثر المنسوب اليه : « هو قول استعمل فيه اللفظ المتشابه طلبا للمعاينة واخاجاة ... والفائدة فى استعمال ذلك فى الدين ، المعارضة التى ذكرناها ، وقلنا ان للانسان استعمالها عند التقية ، حتى يخرج بها الكلام عن الكذب باشتراك الاسم . ومن هذه الأسماء المشتركة : المجنون الذى به الخيل ، والمجنون الذى قد جنه الليل ، والبيذ الذى يشرب ، والبيذ الصبى المنبؤ ، والعلى المرتفع ، والعلى القرس الشديد » ص ٥٨ ، ٥٩ . (طبعة دار الكتب عام ١٩٣٣) .

٥ — توطد العلاقة بين غياث الداعي الاسماعيلي ، وأبي حاتم الرازي ، بذلك على ذلك استخلاف غياث لأبي حاتم على الدعوة .

وفي ضوء هذه الملاحظات نزعم أن أبا حاتم قد استلهم صنيع غياث في كتابه البيان ، موضوعا ومنهجيا وغاية .

أما الكتاب الثاني فهو : كتاب الزاهر في معاني الكلام الذى يتكلمه الناس وصاحب هذا الكتاب هو أبو بكر بن الأنباري « من أعلم نخاة الكوفة » ، أخذ عن ثعلب ومات سنة ٣٢٧ هـ ^(١) . وأبو بكر معاصر لأبي حاتم ، وتلميذ من تلامذة ثعلب ، وثعلب هذا — كما ألححت آنفا — قد جلس اليه أبو حاتم ، وروى عنه بعض سماعاته .

أما موضوع كتابه الزاهر فهو يشير اليه فيقول في مقدمته للكتاب : « ان من أشرف العلم منزلة ، وأرفع درجة ، وأعلاه رتبة . معرفة ما يستعمله الناس في صلاتهم ودعائهم وتسييحهم ، وتقربهم الى ربهم . وهم غير عالمين بمعنى ما يتكلمون به من ذلك . وأنا موضح في كتابي هذا — ان شاء الله — معاني ذلك كله ، ليكون المصلى اذا نظر فيه عالما بمعنى الكلام الذى يقترب به الى خالقه ، ويكون الداعي فهما بالذى يسأله من ربه ، ويكون المسيح عارفا بما يعظم به سيده . ومتبع ذلك تبيين ما يستعمله العوام في أمثالها ومحاوراتها من كلام العرب . وهى غير عالمة بتأويله ، واختلاف العلماء في تفسيره ، وشواهد من الشعر . ولن أخليه مما استحسنت ادخاله من النحو والغريب واللغة ، والمصادر والتشبيه والجمع ، ليكون مشاكلا لاسمه — ان شاء الله — ، اسأل الله المعونة على ذلك » ^(٢) . وفي ضوء هذا النص نقول :

(١) معجم الأدباء : ح ١٨ ص ٣٠٦ .

(٢) الزاهر في معاني الكلام : (مخطوط بمكتبة معهد المخطوطات العربية تحت رقم ١٤٢ لغة) ص ٢٢١ .

— ان موضوع الكتاب يدور حول أمرين : أولهما تفسير بعض المصطلحات الدينية التى يستعملها الناس فى حياتهم الدينية اليومية* . أى أنه يعالج ألفاظ قطاع من قطاعات الثروة اللفظية فى العربية ، هو قطاع الحياة الدينية . قاصرا معالجته لألفاظ هذا القطاع على المستعمل منها .

وثانيهما : معالجته للألفاظ الجارية على ألسنة الناس فى معاملاتهم اليومية . — والكتاب — اذن — فى قسمه الأول متفق — الى حد كبير — وكتاب الزينة من حيث الموضوع .

— كذلك يتفق الكتابان فى المنهج اللغوى الذى انتهجه مؤلفاهما .

— بيد أنهما يختلفان — كثيرا — من ناحية الغاية التى ترسمها كل من أبى بكر وأبى حاتم . فعلى الرغم من أن هدف كل منهما كان هدفا تعليميا ، استعانا للوصول اليه باللغة ، الا أن أبى حاتم قصد — من وراء كتابه أيضا — الى تحقيق غاية مذهبية كما بينا أول هذا الباب .

— أضفت الى ذلك أن أبى بكر قد عول فيما تناوله على الكلام الجارى على ألسنة الناس . وهذا ما يميز كتابه من كتاب أبى حاتم .

* من هذه المصطلحات والتعبيرات الدينية التى عرض لها صاحب الزاهر : حسبنا الله . لاحول ولا قوة الا بالله . اللهم محص عنا ذنوبنا . اللهم اغفر لنا ذنوبنا . اللهم لامننا لما اعطيت ولا معطى لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد . قد توضع الرجل للصلاة ، قد استنجى الرجل . قد استنثر الرجل ... بسم الله الرحمن الرحيم . سمع الله لمن حمده . التحيات لله والصلوات والطيبات . السلام عليكم ورحمة الله وبركاته . وقولهم بعد الفراغ من قراءة فاتحة الكتاب : آمين . قد أوتر الرجل وقد أخذ فى الوتر . وقد قنت الرجل وقد أخذ فى القنوت . وقولهم قرأ القرآن . قد نظر فى التوراة . وقد نظر فى الانجيل . قد نظر فى الزبور . قد قرأ سفرًا من التوراة والانجيل . باسم العزيز الحكيم باسم الجبار المتكبر . وقولهم فى أسماء الله تعالى : المؤمن المهيمن . الحى القيوم . الخليم المقيت . الفتاح العليم . الغفور الشكور . الرؤوف الرحيم . المقسط . وقولهم قد حج الرجل بيت الله . وقولهم قد اعتمر الرجل . وقولهم لييك . وقولهم لييك ان الحمد والنعمة لك . وقولهم لييك وسعديك . وقولهم رجل مؤمن . رجل مسلم . رجل عابد . رجل حكيم . رجل منافق . رجل فاجر . رجل ملحد . فلان شيطان من الشياطين الخ (انظر : الزاهر فى معانى الكلام . صفحات متفرقة من المخطوط) .

وبناء على ماتقدم يمكن لنا القول بأن ثمة صلة متشابهة بين الكتابين ،
ونقاط اختلاف كذلك . وقد يكون كتاب أبي بكر بن الأنباري مما
استلهمه أبو حاتم الرازي في وضع كتابه الزينة .

ويتمى بنا هذا العرض لأهم مصادر كتاب الزينة الى مايلي :

١ — أصالة هذه المصادر في مادتها ، فهو في ميدان اللغة يرجع الى مصنفات
أعلام مشهورين فيها ، كأبي عبيدة والفراء وابن قتيبة . وكذلك في ميدان
الأدب — مثلا — ينقل عن عرف عنهم صدق الرواية الأدبية ودقتها
كابن سلام أو الأصمعي .

٢ — التزام أبي حاتم بالامانة العلمية في نقله عن هذه المصادر ، وإشارته الى
أصحاب هذه النقول على رأس كل منها ، وتنبهه الى مصادره — عامة —
في مقدمة كتابه .

٣ — غلبة منهج الحديث على أبي حاتم في نقله عن مصادره ، رواية لهذا أو ذاك
من العلماء ، ووقوفا عند الرواية فقط ، وهذا ما يكشف لنا عن حيده في
ميدان اللغة .

٤ — تفرد أبي حاتم بمنهج لغوي خاص في معالجته للدلالات الألفاظ متبعا
تطورها ، وهو ماتفتقده — كمنهج عام — في الكتب التي نقل عنها .

ومن هذه النقطة ننطلق الى درس جهد أبي حاتم ونظراته في اللغة ، من خلال
كتاب الزينة ، حتى نتبين ملامح منهجه الفريد في معالجة المفردات العربية . وهذا
هو موضوع الفصول التالية من الباب الثاني .

الباب الثاني
القضايا اللغوية في كتاب الزينة

الفصل الأول

اللغة ووظيفتها عند الفرق الإسلامية

لاشك أن اللغة كانت — منذ نشأة البحث فيها — أداة أساسية من أدوات الدرس التي ارتكزت إليها جهود كثير من العلماء المسلمين : كالفسرين والفقهاء والأصوليين وأصحاب الكلام . ومن هنا كثرت اشارات هؤلاء العلماء — في تأليفهم — الى موضوعات اللغة المختلفة ، وعالجوا بعضها منها معالجة تخدم كلا منهم في ميدانه . واتخذوا اللغة في ذاتها — على تعدد مستويات الدرس فيها — أساسا للمجدد والاحتجاج .

ففى ميدان التفسير — مثلا — نجد ابن جرير الطبرى يضع لكتابه (جامع البيان) مقدمة طويلة ، تدور فى كثير منها حول مسائل لغوية : كحديثه عن « الأحرف التى اتفقت فيها ألفاظ العرب وألفاظ غيرها من بعض أجناس الأمم » . وكلامه عن « اللغة التى نزل بها القرآن من لغات العرب » ... الخ^(١) . وهو يلفت فى أول هذه المقدمة الى معاناة رياضة العلوم العربية — كما يسميها — ، ومعرفة تصاريق وجوه منطق الألسن السليقية الطبيعية^(٢) . هذا الى أن منهجه التفسيري يقوم — فى جانب كبير منه — على اللغة ، مستندا إليها فى دفع آراء القدريّة التى لا تتفق ومعتقدده السنّي^(٣) .

وقريب من هذا مسلك أصحاب الأصول ، منذ أن وضع الامام الشافعى رسالته . فنراه يعرض فى مفتتحها « لعربية القرآن . واتساع اللسان العربى »^(٤) . وهو يعلل لهذه المقدمة بما يكشف عن أهمية تلك الموضوعات بقوله : « وانما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره ، لأنه لا يعلم من

(١) انظر : جامع البيان عن تأويل القرآن (تحقيق محمود محمد شاكر — طبع دار المعارف)
ج ١ من ص ١٣ : ١٦

(٢) المصدر السابق : ص ٧

(٣) المصدر السابق : ص ٤٢٩ ، ٤٣٠

(٤) انظر : الرسالة (المطبعة العنمية — ١٣١٢ هـ الطبعة الأولى) ص ١٣ : ١٧

ايضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب ، وكثرة وجوهه ، وجماع معانيه وتفرقها . ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها» (١) .

وتوسع الأصوليون — بعد الشافعي — في هذه المقدمة اللغوية ، ولكنها — في أغلبها — كانت تدور حول دلالة الألفاظ ، لأهمية هذا الجانب — من اللغة — لعلم الأصول ، كما أشار الغزالي في (المستصفى) في فصل : طرق الاستثمار (٢) .

ولكن اهتمام الأصوليين بهذا المبحث من اللغة لا يغطي عنايتهم بالجوانب الأخرى . فالغزالي — مثلاً — يتحدث في كتابه عن أهمية اللغة للأصولي في باب مفرد ، يرى أن البحث فيه عمدة علم الأصول (٣) . كما عرض لمبدأ اللغات ، والقياس في اللغة ، والحقيقة والحجاز والتأويل (٤) .

ويصل الغزالي — في عرضه لموضوع مبدأ اللغات — الى ماوصل اليه اللغويون المحدثون الذين يستبعدون (نشأة اللغة) من بحوثهم . فبعد تناوله لآراء القائلين بالاصطلاح ، وآراء القائلين يقول : « ولا مجال لبرهان العقل في هذا ، ولم ينقل تواتر ، ولا فيه سمع قاطع . فلا يبقى الا رجح الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي ، ولا نزهي الى اعتقاده حاجة . فالخوض فيه — اذا — فضول لا أصل له » (٥) .

وعلى مثل هذا النهج كان اعتناء الطوائف الأخرى من العلماء باللغة . ولكن كيف نظر علماء الفرق الدينية — خاصة — الى اللغة ؟ .

لقد أنشأ هؤلاء العلماء يخوضون في كثير من مسائل العقيدة والايمان ، ويختلفون فيها شديد الاختلاف ، ثم تظهر آثار هذا الاختلاف — جميعاً — في

(١) المصدر السابق : ص ١٦

(٢) انظر : المستصفى (طبع مؤسسة الحلبي . مصوره عن طبعة المطبعة الاميرية ١٣٢٢ هـ) ح ١ ص ٩

(٣) المصدر السابق : ح ١ ص ٣١٥ ، ٣١٦

(٤) المصدر السابق : ح ١ من ص ٣١٨ : ٣٨٤

(٥) المستصفى : ح ١ ص ٣٢٠

النشاط اللغوى آتذ . واتضح — من بعد — لكل فرقة — فى ضوء معتقداتها ومبادئها — تصور خاص للغة ووظيفتها ، يمتاز من تصورات الفرق الأخرى .

فأهل السنة — مثلا — وهم أصحاب منحى نقلى فى فهم النص الدينى ، ونظرة ظاهرية حرفية فى تناولهم لهذا النص — نظروا الى اللغة من زاوية تتسق وهذا المنهج . فقالوا بالتوقيف عندما تعرضوا لموضوع نشأة اللغة ، بل ذهب ابن فارس — صاحب هذا القول — الى اطلاقه ايضا فى تناوله لنشأة الكتابة والعلوم العربية كالنحو والعروض^(١) . وهو فى هذا انما « يكمن وراء رأيه اللغوى معتقد أهل الحديث أن الله خالق لأفعال عباده »^(٢) . وهذا المعتقد نفسه يفسر لنا — كذلك — ماذهب اليه أهل السنة — وقال به ابن فارس — من غلبة الحقيقة فى اللغة^(٣) . اذ أن فكرة تقسيم المدلول الى حقيقة ومجاز يدخل فيها عامل دينى ، يتصل بفكرة الخلق ، وهل يصح أن يضاف الخلق الى غير الله أولا يصح . ولعلنا نذكر حديث البلاغيين العرب ومناقشاتهم الطويلة حول (أنبت الربيع البقل)^(٤) .

ومن هنا أنكر علماء أهل السنة — خاصة ابن قتيبة — على الفرق الأخرى اسرافها فى استخدام التأويل خدمة لمذاهبها ، ووصفت تأويلاتهم بالبعد والالغاز والاستكراه^(٥) . ولاشك أن اعتماد هذه الفرق على التجوز والتوسع اللغوى هو مافتح لها أبواب التأويل .

بيد أن الأشاعرة — من بعد ، وهم يمثلون الاتجاه السلفى — لم يروا غضاضة فى استعمال التأويل ردا على المغالين وبخاصة المجسمة^(٦) . وهذا مما يوضح المرونة التى اتسم بها علماء المسلمين ، وكيف أنهم اختلفت مناهجهم فى استخدام طاقات اللغة .

(١) انظر : الصحاحى فى فقه اللغة (تحقيق د. مصطفى الشومى . طبع بيروت سنة ١٩٦٤) ص ٣١ ، ٣٨ ، ٣٥ ، ٣٤

(٢) د. مصطفى الجوينى : منهج الزمخشري فى تفسير القرآن (طبع دار المعارف ١٩٦٨) ص ٢٤٤

(٣) انظر : الصحاحى فى فقه اللغة : ص ١٩٦ ، ١٩٧ .

(٤) د. السيد أحمد خليل : دراسات فى القرآن . ص ٣١ .

(٥) انظر : الاختلاف فى اللفظ : ص ١٤

(٦) جولد تسهير : العقيدة والشريعة فى الاسلام (ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين) ص ١٢٤ ، ١٢٥

أما المعتزلة — الذين رفعوا من قدر العقل الى مرتبة القياس والدليل في أمر العقيدة والايمان ، في ضوء أن العقل وحده هو مناط التكليف . وهدفوا الى تنزيه العقيدة مما علق بها ، ودفع الطعن عنها — فقد كان لهم تصور آخر للغة ، تباينت — تبعاً له — وظيفتها لديهم عما رأيناه عند أهل السنة .

اذ ذهب علماء المعتزلة الى أن اللغة اصطلاح لاوحى وتوقيف^(١) . فهم « وقد ذهبوا الى خلق القرآن ، وماكانوا ليذهبوا الى أن اللغة وحى والهام ، وذلك لأنه لايتسق مع (قدرة) الانسان »^(٢) . ومن هنا كان قولهم بالاصطلاح نابعا من مبادئهم في التوحيد من ناحية ، والعدل أو حرية الارادة من ناحية أخرى^(٣) . أضفت الى ذلك أن الطريق الوحيد الذى يكفل لهم تطويع النص الدينى لهذه المبادئ الاعتزالية ، انما يكمن في قابلية اللغة للتوسع والتجوز ، استنادا لما فيها من مجاز . وهكذا قال المعتزلة بغلبة المجاز على الحقيقة^(٤) . و« أنه لاكلمة في مواضعها الا وهى تحتل غير ما وضعت له . فلو لم يرجع الى أمر لايتحمل لم يصح التفرقة بين المحكم والمتشابه »^(٥) .

وكان التأويل هو وسيلة المعتزلة في البحث عن سند شرعى من النصوص الدينية ، يعضد آراءها ومعتقداتها . والتأويل المعتزلى تأويل عقلى لغوى فهو « يستند الى أدوات هى العقل الذى ينصر أصول الاعتزال ، واللغة التى حظيت بجانب كبير من اهتمامهم ، وأخضعوها لمنهجهم العقلى ، والخبرة الممارسة للتأويل »^(٦) . وهو في هذا يخالف التأويل الباطنى عند المتصوفة والاسماعيلية .

(١) انظر : الخصائص لابن جنى ح ١ ص ٤٠ .

(٢) د. عبده الراجحي : فقه اللغة في الكتب العربية (بيروت ١٩٧٢) ص

(٣) د. مصطفى الجوينى : منهج الزمخشري في تفسير القرآن : ص ٢٤٤

(٤) المرجع السابق : ص ٢٤٧

(٥) القاضى عبد الجبار : متشابه القرآن (تحقيق د. عدنان زرزور — طبع دار التراث بالقاهرة ١٩٦٦)

ح ١ ص ٨

(٦) د. مصطفى الجوينى : مناهج في التفسير ص ١٠٩ ، ١١٠

فاللغة عند المعتزلة اذن ظاهرة اجتماعية ، يصنعها الانسان الذى يملك القدرة على صنعها . وهى قابلة للتطور والتغير تبعا لتطور المدلولات والظروف والمتعاملين بها ، وفيها من طاقات التوسع ماينبغى استغلاله للمواءمة بين النصوص الدينية والمبادئ العقلية التى تسعى — أصلا — الى تنزيه العقيدة ، والدفاع عنها .

بينما كانت اللغة عند أهل السنة هبة الهية ، والهاما سماويا ، لا يملك الانسان — وهو ليس له قدرة فى نظرهم ، مع قدرة الخالق تعالى — صنعها أو تغييرها وادخال الجديد فيها . بل عليه أن يتقبلها ألفاظا وضعت لما وضعت له من جانب الملهم ، غير قابلة للتوسع أو التجوز . وليس ثمة مايدعو الى المعانى المجازية التى لم توضع لها الألفاظ ، وأهل السنة لايفون وراء ظاهر النصوص الدينية شيئا . ومن ثم لاتعوزهم الحيلة أو الوسيلة فى فهمهم ومعالجتهم لهذه النصوص الدينية ، فمنهجهم كما قلنا منهج ظاهرى حرفى .

وفى ضوء هذا التصور للغة لدى أهل السنة والمعتزلة ، وارتكازا الى الأصول الاعتقادية عند كل منهما قامت احتجاجاتهما مستندة الى مقياس غالب هو اللغة ، بما فيها من تراكيب نحوية أو صرفية ودلالات . واللغة المحتج بها فى هذه الجدليات مأخوذة من كلام العرب ، على اختلاف ضروبه شعرا ونثرا . وعلماء العرب اذ يطلقون هذا المصطلح (كلام العرب) انما يعنون به اللغة المستعملة المتكلمة ، التى حظيت بالشيوع والانتشار . ومن هنا تكون قوة الاستشهاد بها على لغة النص الدينى الذى نزل مجاريا للسان العربى وسننه .

وسنعرض هنا مثالين من هذه الاحتجاجات ، أولهما صورة من مناظرات أهل السنة ، وثانيهما صورة لها لدى المعتزلة .

هذا ابن قتيبة يقرر أولا منهجه الموضوعى . فيقول : « ولم أعد فى أكثر الرد عليهم طريق اللغة »^(١) . ويشرع — بعد ذلك — فى عرض آراء مخالفيه ، ثم

(١) الاختلاف فى اللفظ : ص ١٢

يناقشها في ضوء قواعد اللغة وأحكامها . يقول : « وذهب أهل القدر في قوله عز وجل : (يضل من يشاء ويهدي من يشاء)^(١) الى أنه علق جهة التسمية والحكم عليهم بالضلالة ولهم بالهداية . وقال فريق منهم : يضلهم : ينسبهم الى الضلالة ، ويهديهم : يبين لهم ويرشدتهم . فخالقوا بين الحكمين .

ونحن لانعرف في اللغة أفعلت الرجل : نسبته وانما يقال اذا أردت هذا المعنى : فَعَلْتُ . تقول : شجعت الرجل وجننته وسرقته وخطأته وكفرته وضلته وفسقته وفجرته ولحنته . وقرئ : (ان ابنك سرق)^(٢) أى نسب الى السرقة . ولا يقال في شيء من هذا كله : أفعلته وأنت تريد نسبته الى ذلك .

وقد احتج رجل من النحويين ، كان يذهب الى القدر ، لقول العرب : كذبت الرجل وأكذبت ، يقول الله تعالى : (فانهم لا يكذبونك)^(٣) ولا يكذبونك . وذكر أن أكذبت وكذبت جميعا بمعنى : نسبت الى الكذب . وليس ذاك كما تأول . وانما معنى أكذبت الرجل : أَلْفَيْتَهُ كاذبا . وقول الله تبارك وتعالى : (فانهم لا يكذبونك)^(٤) بالتخفيف أى : لا يجدونك كاذبا فيما جئت به . كما تقول أخلت الرجل وأجبنته وأحمقته . أى وجدته جبانا بخيلا أحمق ... وقال الكسائي : العرب تقول : أكذبت الرجل ، اذا أخبرت أنه راوية للكذب ، وكذبت اذا أخبرت أنه كاذب . ففرق بين المعنيين وقال ليبد بن ربيعة العامري :

ان تقوى ربنا خير نفل وبإذن الله ريشى وعجل
من هداه سبل الخير اهتدى ناعم البال ، ومن شاء أضل

أفترى ليبدأ أراد بقوله : من شاء أضل أى سمى ضالا ؟ لا . لعمر الله ما عرف هذا ليبد ، ولا وجدته في شيء من اللغات . والمعنى في ضللت وأضللت ، ويشرح

(١) النحل : ٩٣

(٢) يوسف : ٨١

(٣) الانعام : ٣٣

(٤) الانعام : ٣٣

صدره للاسلام ، ويجعل صدره ضيقا حرجا يمتنع على التأويل المطلوب بالحيلة عند من عرف اللغة^(١) ...

هذا النص يوضح كيف استند ابن قتيبة في دفعه لرأى القدرية — هنا — الى اللغة وكلام العرب ، مستشهدا على ذلك بالشعر العرنى وآراء النحاة ، مخالفا لبعض هؤلاء النحاة ان وجد باعث القول عنده مذهبا يحاول تأويل اللغة من أجله . وهكذا وظف ابن قتيبة اللغة لخدمة آراء أهل السنة في حرية الارادة ، وان كان — بطبيعة الحال — لا يستخدم في هذا التأويل ، وما في طبيعة اللغة من تجوز . بل يرى أن المعنى هنا يمتنع على التأويل والحيلة اللذين تلجأ إليهما الفرق الأخرى .

أما الصورة الثانية لهذه الاحتجاجات عند أصحاب الاعتزال هذه المرة ، فيرد فيها القاضي عبد الجبار على المشبهة فيما يتعلق بالاستواء . يقول : « مسألة : قالوا : وقد قال الله تعالى ما يدل على أنه جسم يجوز عليه المكان فقال : (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا ثم استوى الى السماء)^(٢) . والاستواء انما يصح على الجسم ، كما أن القيام والقعود انما يصحان عليه ، ويوجب جواز الانتقال عليه أيضا .

والجواب عن ذلك أن الاستواء محتمل فى اللغة ، وتختلف مواقفه بحسب ما يتصل به من القول . فقد يراد به الاستيلاء والافتدار ، وهو الذى عناه الشاعر بقوله :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهباق
وانما أراد أن بشر بن مروان استولى على العراق ، واقتدر عليها وعلا وظهر ، لأنه لا يجوز أن يمدحه بأنه جالس فى موضع بالعراق ، ولأنه لو أراد المكان للذكر موضعا مخصوصا ، لأن كل العراق لا يكون مكانا لاستوائه . وقد يقول الفصيح :
قد استوى لفلان هذه المملكة ، واستوى له هذا الأمر .

(١) تأويل مشكل القرآن : ص ٩٢/٩٨

(٢) البقرة : ٢٩ .

وقد يراد بالاستواء تساوى الأجزاء المؤلفة ... وقد يستعمل ذلك بمعنى القصد . فيقال : استويت على هذا الأمر واستقام لى بمعنى : قصدت اليه .

وقد يقال : استوى حال فلان فى نفسه وماله ، ويراد بذلك زوال الخلل السقم . وقد يراد بذلك الانتصاب جالسا أو راكبا أو قائما ، كما يقال : استوى فلان على الكرسي وعلى دابته .

وإذا كانت اللفظة تستعمل على هذه الجهات ، فكيف يصح للمشبهة التعلق بها ؟

وقد ذكر أبو على — رحمه الله — أن المراد بذلك : ثم قصد لخلق السماء وأراد ذلك ، ولذلك عداه بالى . ولا يكاد يعدى به (الى) ذلك إذا أريد به الاستواء على المكان .

ويبين ذلك أنه لو أريد به الاستواء على المكان لوجب أن تكون السماء مخلوقة من قبل هذا الاستواء ، ليصح أن يستوى عليها وينتقل إليها . والآية تدل على خلافه ... ثم يقال للقوم :

ان كان الأمر كما ظننتم فيجب أن يكون تعالى محتاجا الى مكان ، لأنه كان على الأرض ثم استوى الى السماء ، وانتقل إليها ، وهذا يوجب حاجته الى المكان فيما لم يزل ، وفى ذلك قدم الأجسام ، ونقص القول بأنه خلق السموات والأرضين . بل يوجب أن يكون تعالى محدثا به ، لأن من جاز عليه الانتقال والجيء والذهاب فلا بد من أن يكون جسما مؤلفا . وما هذا حاله لا يخلو من الحوادث ، وفى هذا ابطال الصانع أصلا ، فضلا عن أن يتكلم فى صفاته «(١)» .

القاضى هنا — كما هو واضح — يدافع عن معتقده الاعتزالى فى التوحيد والتنزیه الذى يقتضى نفى جميع الصفات الجسمية عن الذات الالهية ، اقتضاء لقوله تعالى : (ليس كمثله شيء) (٢) . والمماثلة تنتفى بين الذات الالهية وغيرها

(١) متشابه القرآن : ح ١ ص ٧٢ : ٧٥

(٢) الشور : ١١

من الأشياء في مختلف الصفات ، ومن باب أولى صفة القدم . فقول المشبهة بالتجسيم يهدم كل هذه العقائد الاعتزالية في التوحيد والتنزيه . ومن ثم وقف القاضي دافعا لها بشدة ، مستندا — أول الأمر — الى اللغة ، منكرا ماقالته المشبهة في ضوء أن اللفظ (استوى) يحتمل أكثر من معنى تبعا للسياق . وهنا يلفت القاضي الى اختلاف هذه المعاني باختلاف السياقات ، واضعا يده على فكرة هامة وخطيرة في تحديد الدلالة . ثم يعرض القاضي — كما رأينا — لهذه المعاني ، ويختار منها معنى واحدا يتفق ومبادئ الاعتزال ، وهو أن استوى تكون بمعنى قصد الى السماء . وهو يعضد ذلك بالحجة النحوية اذ تعدى الفعل هنا بالى ، مما يباعد بين معنى الاستواء على المكان وبين المعنى المراد . وهكذا يتخلص القاضي من أن تكون حجته التي رد بها قول المشبهة — وهى تعدد المعاني للفظ — حجة عليه . ويحتمل القاضي حجاجه بمناقشة عقلية تنصر ما يذهب اليه ، وتدفع آراء المشبهة .

لقد أصبح واضحا الآن ، كيف استخدم القاضي — هنا — اللغة لنصرة مذهبه الاعتزالي في التوحيد والتنزيه ، مستغلا طاقاتها المختلفة في التجوز والتأويل حتى يتفق النص الدينى وهذا المذهب . والقاضى فى ذلك كله قدم بمقدمة منطقية ، ثم مزج احتجاجة العقل بالحجة اللغوية . والعقل واللغة أهم أداتين من أدوات التأويل الاعتزالي .

الى جانب هذا المنهج النقلى الذى مثله أصحاب الحديث ، والمنهج العقلى الذى مثله فرقة المعتزلة ، كان هناك منهج ثالث يمكننا أن نسميه المنهج الرمزي ، وأصحابه هم المتصوفة . ونظرة الصوفى الى اللغة ووظيفتها تباين — لاشك — ماسبق عرضه عند أهل السنة وأصحاب الاعتزال . فالصوفى انما تقوم معرفته — فى أساسها — على الوجد والذوق ، وهو دائما فى حاجة الى المجاهدات التى ترقى به بين المقامات الصوفية المختلفة .

على أن مايهما — هنا — التعرف عليه هو هذه النظرة الباطنية للنص الدينى ، والتي تعدد معها المعاني التى يمكن استنباطها من هذا النص . يقول

سهل التسترى (٢٨٣ هـ) : « وما من آية في القرآن الا ولها أربعة معان : ظاهر وباطن وحد ومطلع . فالظاهر التلاوة ، والباطن الفهم ، والحد حلالها وحرامها ، والمطلع اشراق القلب على المراد بها فقها من الله عز وجل . فعلم الظاهر علم عام ، والفهم لباطنه والمراد به خاص » (١) .

وهذه النظرة الباطنية للقرآن سمة عامة اتسم بها أصحاب التصوف . وهى رد فعل لما رآه الصوفية من الفقهاء ، اذ ضيق هؤلاء الدين « وجعلوه مجرد رسوم وأشكال ، وعكفوا على بيان الجلال والحرام ، وعلى شروط العبادات وأصول المعاملات ، مكتفين بظاهر العلم والعمل على الجوارح دون أن يتغلغلوا الى الباطن حيث بواعث الأعمال وخطرات القلوب . فقصروا عن فهم الدين ، اذ أغفلوا جانب الروح وسريرة النفس ... وقد قدم الصوفية معانى باطنة لشعائر الدين وعباداته من طهارة وصلاة وصوم وزكاة وحج » (٢) . وكان هذه المعانى الباطنة عندهم هى (الحقيقة) فى مقابل الظاهر أو (الشريعة) . ولا يفت مدلول الحقيقة أو (الباطن) عند العبادات فقط ، بل يشمل آيات القرآن بما تنطوى عليه من تشريعات وقصص أنبياء ووعد ووعد . ومن ثم فانه يمكن اعتبار جانب (الرمز) أو الاشارات من أهم خصائص التصوف ، وذلك أن التنزيل الالهى لا يفت عند المعنى الظاهر من لفظه ، والوقوف بالتفسير عندما يقتضيه العقل المحدود عقال عن الانطلاق الى ما وراء القيود ، ومن ثم كان للقوم اشارات تعبر عما يقع للقلوب من تجليات ومشاهدات وتلويحات وتلميحات ، يفيض فيها الله على قلوب صفوته وأحبابه من أسرار كلامه .

ويؤكد الصوفية فى تفسيراتهم الرمزية جانبين :

١ — انهم ليسوا مبتدعين بتفسيرهم الرمزى ، ومن ثم فانهم ينسبون الى الرسول ﷺ — القول : لكل آية ظاهر وباطن وحد ومطلع ، والذى رأينا تفسير التسترى له آنفا .

(١) تفسير القرآن العظيم (تصحيح محمد بدر الدين العسلى — مطبعة السعادة ١٩٠٨) ص ٣
(٢) د. أحمد محمود صبحي : التصوف ايجابياته وسلبياته (عالم الفكر — المجلد السادس العدد الثانى ١٩٧٥) ص ٢٦ ، ٢٧ .

٢ — أنهم يؤكدون ضرورة التفسير الماثور ، ولكنهم يرونه بدنا روحه تفسيرهم الرمزي^(١) .

وفي ضوء هذه النظرية الباطنية للنص الدينى اصطنع المتصوفة أسلوب الرمز ، بيد أن لاصطناعهم هذا الأسلوب الرمزي دوافع أخرى يحددها القشيري فيقول : « اعلم أن من المعلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها ، انفردوا بها عن سواهم ، وتواطؤوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها ، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم باطلاقها . وهذه الطائفة مستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والاجمال والستر على من باينهم في طريقتهم ، لتكون معاني ألفاظهم مستهمة على الأجانب ، غير منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها ، اذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلفت أو مجلوبة بضرب تصرف ، بل هى معان أودعها الله تعالى قلوب قوم ، واستخلص لحقائقها أسرار قوم »^(٢) .

فأسلوب الرمز عند الصوفية اذن ضرب من التقية لستر أفكارهم وتأويلاتهم عن الطوائف الاسلامية الأخرى التى خاصمتهم وحراربتهم خاصة الفقهاء « الذين بدأت خصومتهم للصوفية منذ القرنين الثالث والرابع تشدد ، كما بدا صراعهم مع الصوفية واضحا من خلال محاكمات ذى النون المصرى والنورى وأبى حمزة والحلاج »^(٣) .

وللصوفية — كما قال القشيري — ألفاظهم الخاصة ، وتجاربهم الوجدانية الفائقة ، وقد كانت محاولة نقل هذه التجارب النفسية الى الغير فى لغة الأشياء المحسوسة سببا من أسباب استخدامهم للرمز « فكل كلمة عندهم رمز استخدام لا لغرضه المألوف ، وإنما للتعبير عن حقيقة تفوق الحس ، وألفاظ اللغة موضوعة

(١) المرجع السابق : ص ٢٩

(٢) الرسالة القشيرية : (طبع مصطفى الباقى الخليلي — ١٩٥٩ — القاهرة) ص ٣٣

(٣) د. أبو الوفا الغنيمي الفتازانى : مدخل الى التصوف الاسلامى (نشر دار الثقافة — القاهرة ١٩٧٤)

أصلاً لمحسوسات ... وهذه الخاصة — وهي تعذر التعبير عن حقائق التصوف بألفاظ اللغة — موجودة في كل أنواع التصوف . وقد درس الأستاذ ستيس هذه المسألة بعمق في كتابه (التصوف والفلسفة) وذلك في فصل خاص عنوانه (التصوف واللغة) ... ويرى ستيس أن تعذر التعبير عن حقائق التصوف بألفاظ اللغة راجع أساساً إلى أن اللغة مصبوبة في قوالب العقل . والصوفي بالضرورة يعيش في العالم المكاني — الزماني حيث قوانين المنطق ، ولما كانت تجربته تنتمي إلى عالم آخر هو عالم الواحد لا الكثير ، فهو حين ينتهي من تجربته ويريد أن ينقل مضمونها إلى الغير من خلال عملية تذكر لها ، تخرج الكلمات من فمه فيدهش حين يجد نفسه يتحدث بالمتناقضات ، وهنا يتهم اللغة بالقصور ، ويعلم أن تجربته مما لا يمكن التعبير عنه » (١) .

ومن هنا لجأ المتصوفة إلى الرمز ، فليس في مستطاع الصوفي إيصال شعوره إلى غيره وغاية ما في وسعه هو الرمز عن تلك التجارب لأولئك الذين أخذوا في ممارستها . وألفاظ النص الديني عند المتصوفة هي — أيضاً — رموز لهذه التجارب والحالات الوجدانية . ومن ثم كان من الطبيعي أن يلجأ الصوفية إلى التأويل من أجل التوفيق بين ألفاظ النص ومعانيها الظاهرة ، وبين المعاني الباطنية الوجدانية . وكلام الصوفية في القرآن — كما يقول الزركشي — ليس تفسيراً « وإنما هو معان ومواجيد يجدونها عند التلاوة » (٢) . وهذا ما يفسر لنا لماذا يختلف التأويل من صوفي إلى آخر ، تبعاً لاختلاف الحالات الوجدانية التي يمر بها كل منهم على حدة . ومسلك المتصوفة في تأويلهم من الزام النص الديني بأفكار صوفية مسبقة ، وتأويل الآيات بما يوافق معتقداتهم ، لا يختلف عما عرف عن الفرق الكلامية من تأويلها آيات النص وفقاً لمعتقداتها المذهبية .

وقد تأثر الصوفية في تأويلاتهم ببعض المؤثرات الأجنبية ، كتأثرهم بأفكار أفلاطون عن الفضائل الأصلية (العفة والشجاعة والحكمة والعدالة) والتي

(١) المرجع السابق : ص ١٦٦ ، ١٦٧ .

(٢) البرهان في علوم القرآن : (طبع عيسى البابي الحلبي — ١٩٥٧) الطبعة الأولى ح ٢ ص ١٧٠ .

ارتبطت بقوى النفس الثلاث (الشهوانية والغضبية والعاقلة) . فتلقوا هذه الأفكار بالترحاب ، حتى شاعت في كتب الأخلاق الإسلامية .

كذلك لعبت أسرار الأعداد والحروف دورها في بعض التفسيرات الصوفية ، وهي فكرة فيثاغورية يلتقى الصوفية في تأثرهم بها مع الاسماعيلية ، ويبدو أنهم قد تأثروا بآراء هذه الطائفة الشيعية كما يشير ابن خلدون^(١) . ويظهر — الى جانب ذلك — تأثرهم بالأفلوطينية في نظرية الفيض^(٢) .

ولنتظر الآن في أمثلة لهذا التأويل الصوفي عند التسترى . يقول في معنى (بسم الله الرحمن الرحيم) . « الباء بهاء الله عز وجل ، والسين سناء الله عز وجل ، والميم مجد الله عز وجل ، والله هو الاسم الأعظم الذى حوى الأسماء كلها ، وبين الألف واللام منه حرف مكنى غيب من غيب الى غيب ، وسر من سر الى سر ، وحقيقة من حقيقة الى حقيقة ، لاينال فهمه الا الطاهر من الأدناس ، الآخذ من الحلال قواما ضرورة الايمان »^(٣) .

ويقول في تفسير (ولله جنود السموات والأرض)^(٤) : « جنوده مختلفة ، فجنوده في السماء الأنبياء ، وفي الأرض الأولياء ، وجنوده في السماء القلوب ، وفي الأرض النفوس . وما سلط الله عليك فهو من جنوده ، وان سلط نفسك على قلبك قادتك الى متابعة أهوى ، وان سلط قلبك على نفسك وجوارحك زمها بالأدب وألزمها العبادة وزينها بالاخلاص في العبودية . فهذا كله جنود الله »^(٥) .

والتسترى — كما نرى — يعرض للمعنى الظاهرى للفظ ثم للمعاني الباطنية التى يراها هو . وهذه المعاني الباطنية لاتجدها — بطبيعة الحال — في معاجم اللغة ، فهى ليست مبنية على ما فى اللغة من مجاز ، وانما تصل اليها بعد المجاهدة والمروء

(١) مقدمة ابن خلدون : (طبع المكتبة التجارية القاهرة) ص ٣٢٣ .

(٢) انظر في هذه المؤثرات الأجنبية : د. أحمد محمود صبحى : (التصوف ايجابياته وسلبياته) ص ٣٥ ،

٣٦ ، ٣٧ .

(٣) تفسير القرآن العظيم : ص ٩ .

(٤) الفتح : ٤ .

(٥) تفسير القرآن العظيم : ص ١٣٧ .

بمختلف مقامات الوجدان ، وقد نتكشفت لك التجربة عن معانٍ آخر .

وهكذا يتضح لنا موقف المتصوفة من اللغة : فهي في ظاهر ألفاظها عاجزة عن حمل هذه التجارب الوجدانية المتعددة ، ولكن ليس من ضير أن نكون هذه الألفاظ رموزاً لتلك التجارب . والعلاقة الرابطة بين هذه الرموز وما تُرمز إليه إنما تكمن في الوجدان وما يخوضه من حالات ، وليست علاقة لغوية يمكن معرفتها خلال صفحات المعاجم اللغوية . ومن هنا يشق علينا أن نجد كثيراً من هذه المعاني الباطنية كثرة المتصوفين المعالجين للنص الأدبي .

ثم تقف في نهاية المطاف عند الاسماعيلية وتصورها للغة ووظيفتها في ضوء معتقداتها ، والحق أن استخدام الاسماعيلية للغة قريب بالشبه لما رأيناه عند الصوفية ، إلا أن الاسماعيلية في جانب عقيدتها الظاهرى لا تخالف أهل السنة والجماعة — كما سبق القول في ذلك* — ، إنما وجد التباين في الجانب الباطنى من هذه العقيدة . ولقد تعرض اخوان الصفاء في رسائلهم — وهم يمثلون الاسماعيلية تمثيلاً صادقاً ، بل ينتمون إليها مذهباً وفكراً — لبعض موضوعات اللغة .

ويستوقفنا هنا رأيهم في (نشأة اللغة) . فقد جاء في الرسالة العاشرة من هذه الرسائل :

« أقام آدم وحواء والحيوان مدة مآذكر في الكتاب من غير مماسة ولا التام ، ثم ألهم الله تعالى عطارده صاحب المنطق النطق ، ونطقت حواء ، وعلم الله آدم الأسماء كلها ، فصار يعرفها ويلقى على كل جنس وشكل ونوع وشخص من النبات والمعادن والحيوان وجميع المراتب والصفات » (١) .

فاللغة عند اخوان الصفا الهام وتوقيف . وهذا الالهام مرتبط بنشأة الكون ، وموصولة أسبابه بأحوال النجوم . إذ أنهم يعتقدون — في كل ما يقررون — أن

* انظر حديثي عن الدعوة وعقائدها .

(١) رسائل اخوان الصفا : (طبعة بيروت) المجلد ٣ ص ١١٢ .

النجوم تؤثر تأثيرا مباشرا في كل ما يقع تحت فلك القمر ، وسعادات الكائنات ومناحسها يأتیان — كلاهما — في نظرهم من النجوم^(١) .

وكما ربط اخوان الصفا ظهور اللغة والنطق بها بالنجوم وأحوالها ، فهي — على هذا النحو أيضا — يعللون (لنشأة الكتابة والخط) ، ويقولون — استطرادا للنص السابق — : « وكان الخلق يحفظون تلك الأسماء والصفات عن السلف ، الى أن سلم الدور الثور الى الجوزاء ، وظهرت الكتابة من أجل أنه بيت عطارد وشرف الرأس وهبوط الذنب . وصارت الحروف في ذلك أربعة وعشرين حرفا ، وهي الكتابة اليونانية ، لأنها قسمت لكل برج حرفين ، فصارت أربعة وعشرين حرفا . فقيدت تلك الألفاظ وكتبت الأسماء بالحروف على لغة أهل ذلك العصر »^(٢) .

وفي ضوء هذا التصور للكون وأثر الكواكب والنجوم ومنازلها في البشر ولغتهم ، يفسر اخوان الصفا اختلاف اللغات . فيقولون : « ثم اعلم أن أصل الاختلاف في اللغات انما هو لما كثرت أولاد بنى آدم ، وانتشروا في جهات الأرض ، ونزلت كل طائفة منهم اقليما من أقاليمها ، وقطرا من أقطارها من الربع المسكون . وتولى كل قوم في وقت نزولهم ذلك الاقليم كوكب من الكواكب السبعة المدبرات ، فعقد لهم عقدا نشأ عليه صغيرهم ومات عليه كبيرهم »^(٣) .

ومن هذه النصوص ترى أن معالجة اخوان الصفا لموضوع نشأة اللغة — نطقا وخطا — ومسألة اختلاف اللغات معالجة خاصة لاتتمشى مع الواقع والعلم ، بيد أنها تسائر — تماما — معتقدات الاخوان في الكون ونشأته والنجوم والكواكب ، وتأثيراتها على الناس والكائنات .

وكذلك كان لمعتقد الاخوان في الحساب والعدد كبير الأثر في نظرهم الى اللغة وتفضيل العربية على غيرها من اللغات ، اذ هي اللغة التامة . ولنقرأ النص التالي

(١) حنا الفاخوري وتحليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية (دار المعارف بيروت ١٩٥٧) ص ٢١٧ .

(٢) رسائل اخوان الصفا : المجلد ٣ ص ١١٢ ، ١١٣ .

(٣) المصدر السابق : المجلد ٣ ص ١١٥ .

الذى يدور حول معرفة بداية الحروف . يقول أصحاب الرسائل : « اعلم أن الله تعالى لما خلق آدم — عليه السلام — الذى هو أبو البشر ومبدؤه ، جعله ناطقا متكلما فصيحاً تميزاً بالقوة الناطقة ... فلما جعله بهذا المثال ، فليس من الحكمة أن يكون صامتاً كالجماد ، ولا سكوتاً كالحيوان الذى لا ينطق ، بل قائماً ناطقاً متكلماً معلماً مفهماً عاقلاً عقيماً ... وأخرج سائر الموجودات من المعادن والنبات والحيوان اليه ليديرها ويسوق اليها منافعها . وجمع له هذه الأشياء كلها — صغيرها وكبيرها ، جليلها وحقيقها — فى تسع علامات بأشكال مختلفة مسماة بأسماء قد جمعت أسماء جميع الموجودات ، وانعقدت بها المعانى كلها كما اجتمعت أجزاء الحساب كلها ، والأعداد بأسرها فى التسعة الأعداد التى من واحد الى تسعة ... وهذه الحروف هى التى علمها الله — سبحانه وتعالى — آدم عليه السلام ... وقد كان بهذه الحروف يعرف أسماء الأشياء كلها ، وصفاتها على ما هى عليه ... ولم يكن يكتب فى زمانه كتابات أو بخط بقلم ، وإنما كان تلقين بالفاظ ، وكلام يحفظ لقله العدد ... ثم ذهب السلف وبقي الخلف ، وتفرقوا فى الأقاليم وتقطعوا فى الأرض وذهبوا فى الأطراف ، فأوجبت الحكمة الالهية والعناية الربانية تقييد تلك الأسماء والألفاظ والحروف بصناعة الكتابة ... أظهر الله صناعة الكتابة فزادوا فيها وعرفوها ومهروا فيها وألفوها واعتادوها ... ولم تنزل الحروف تزيد ويظهر الشيء بعد الشيء ، وصناعة الكتابة تتسع وتتفرع الى أن كمل عدد الحروف ثمانية وعشرين حرفاً ، ثم وقفت على هذا العدد ولم تزد على ذلك ، وذلك أن هذا العدد من الأعداد التامة ، والأعداد التامة أفضل من الأعداد الزائدة والناقصة ، وذلك أن هذا العدد عزيز الوجود ، وأنه يوجد منها فى كل مرتبة من مراتب الأعداد عدد واحد لا غير كالستة فى الآحاد ، وثمانية وعشرين فى العشرات ، وأربع مئة وستة وتسعين فى المئات ، وثمانية آلاف ومئة وثمانية وعشرين فى الألوف . وأيضاً أن هذا العدد يمكن أن يقسم بالسوية مرة أو مرتين . وكانت صناعة الكتابة فى اللغة العربية خاتمة الكتابات ، وتام عدد الحروف ، كما أن شريعة الاسلام آخر الشرائع كلها ، ومحمد — عليه الصلاة والسلام — خاتم النبيين وأصحاب الشرائع ... فوضع ذلك على موجب الحكمة فى العالم لتكون

حروف (اب ت ث) وهى حروف الجمل مشتملة على كل الأشياء ، مطابقة للأعداد الموجودة فى الأصل ، وما تتفرع منه ويحدث عنه مما لا يحصى ذلك الا الله تعالى . فمن الموجودات التى عدتها ثمانية وعشرون فى العالم الكبير منازل القمر ... وكذلك يوجد فى جسم الانسان أعضاء مشاكلة لهذه العدة . لأن اللغة التامة لغة العرب والكلام الفصيح كلام العرب ، وما سوى ذلك ناقص فاللغة العربية فى اللغات مثل صوره الانسان فى الحيوان «(١)» .

ترى — فى النص — كيف ربط الاخوان بين المخلوقات ومدلولات الأعداد ، وبين الحروف العربية والعدد ، منبهين الى أن الحروف العربية هى الحروف التامة ، اذ يطابق عددها العدد التام (٢٨) ، وهى — على هذا النحو — مشتملة على كل الأشياء طبقا لحساب الجمل ، بالاضافة الى مطابقة هذا العدد (٢٨) لمنازل القمر وعدد أعضاء جسم الانسان* .

ولا يخفى هنا تأثر الاخوان — والاسماعيلية بعامة — بالمذهب الفيثاغورى ، الذى يذهب أصحابه الى أن « كل شئ هو العدد ، بيد أن هذا القول الذى عرفت به الفيثاغورية قد صيغ صيغتين مختلفتين ، اتخذ المؤرخون منهما وسيلة لفهم هذا القول على نحوين مختلفين . فالصيغة الأولى هى : أن كل الأشياء أعداد ، بمعنى أن الأشياء نفسها فى جوهرها أعداد . أو بعبارة أخرى أن الأعداد هى التى تكون جوهر الأشياء . والصيغة الثانية هى التى تذكر أن الأشياء تحاكي الأعداد ، ومعنى هذا أن الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو العدد .

(كذلك كان الفيثاغوريون) يربطون الاعداد بمعتقداتهم الدينية ، فكان لبعض الأعداد سر خاص (و) قسم الفيثاغورين العدد الى قسمين : العدد

(١) رسائل اخوان الصفا : المجلد ٣ ص ١٤١ : ١٤٣ .

* يذهب أبو حاتم الرازى هذا المذهب فى حديثه عن أفضلية العربية وقامها ، وربط النظر الى اللغة بعلم الحساب والعدد . بل ربط كثير من المعتقدات (كوحداية الله) بالعدد . وقد أشرت الى مكانة علم الحساب عند أبى حاتم فى الفصل الأول من الباب الأول . أما رأيه فى تفضيل العربية فسوف نورد فى الفصل الثانى من هذا الباب .

الفردى والعدد الزوجى ، وقالوا ان العدد الفردى هو المحدود والعدد الزوجى هو اللا محدود ، لأن الفردى لا يمكن أن ينقسم الى اثنين بل يقف عند حده هو ، بينما العدد الزوجى ينقسم ، فهو غير محدود ، ثم ربطوا بين المحدود واللا محدود وبين المذاهب الأخلاقية ، فقالوا : ان المحدود هو الخير بينما اللا محدود هو الشر ... » (١) .

ومن هذا ترى أن الأخوان قد أخذوا بالصيغة الثانية لنظرية العدد عند المدرسة الفيثاغورية ، كما التفتوا الى تقسيم العدد ، وربطه ببعض المعتقدات الدينية ، وفكرة الأسرار الخاصة لبعض الأعداد .

وهنا يجب أن نشير الى اتفاق الاسماعيلية وأهل السنة في نظرهم الى نشأة اللغة ، وأن هذه النشأة توقيفية* ، بيد أن القول بالتوقيف عند أهل السنة يكمن وراءه معتقدهم في فكرة الخلق والإرادة ، رابطين ذلك — على الاجمال — بالحقيقة الدينية . بينما تربط الاسماعيلية نشأة اللغة وتوقيفيتها بنشأة الكون وتصوره عندها ، معللين للتوقيف تعليلا مصطبغا بتأثيرات ثقافية ظهرت واضحة في معتقداتها بعامة ، ومثلتها رسائل اخوان الصفا تمثيلا صادقا في أغلب موضوعاتها .

هذا التباين بين آراء أهل السنة وآراء الاسماعيلية يبين أكثر في النظرة الباطنية التي آمنت بها الاسماعيلية في تناولها للنصوص الدينية ، ولقد أدى هذا — بدوره — الى الاختلاف الواضح بين الطائفتين في قضية التوسع اللغوى .

(١) د. عبد الرحمن بدوى : ربيع الفكر اليونانى (مكتبة النهضة المصرية — ط الثالثة ١٩٥٨)

ص ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩

* يقول صاحب المجالس المستنصرية في تأويله لآيات سورة البقرة (واذا قال ربك للملائكة ... الى ... وكان من الكافرين) : « وفى هذه الآيات — أيضا — دلالة ثالثة على بطلان قول من يرى فى دين الله القياس والاستنباط ، لقول الملائكة ... سبحانه لا علم لنا الا ما علمتنا ، فهذا اثبات بعد نفى ، فنفوا عن أنفسهم كل العلم الا ما علمهم الله اياه ، ولم يستنبطوا بعقولهم لما قال لهم : أنبئوني بأسماء هؤلاء ، وعرض عليهم المسمين ، وقد كان يتسع لهم بالقياس أن يقولوا لمن رآه طويلا هذا الطويل ، ومن رآه قصيرا هذا القصير ، فلم يستجيزوا ذلك » ص ١٠٥ ، ١٠٦ — وهذا النص دليل على توقيفية اللغة عند الاسماعيلية لفهم القياس والاستنباط فيها .

فالاسماعيلية اذ تؤمن بباطن للنص الدينى — الى جانب ظاهره — انما تركز فى ذلك الى طبيعة اللغة القابلة للتوسع والتجوز ، بينما يقف أهل السنة عند ظاهر النص لايتعدونه . وفى الرسائل اشارة واضحة الى هذا الاتساع اللغوى . فقد قالوا : « اعلم يا أخى أن الأنبياء يستعملون فى خطابهم الناس ألفاظا مشتركة المعانى لكيما يفهم كل انسان بحسب ما يحتمل عقله ، لأن المستمعين لألفاظهم وقراء تنزيلات كتبهم متفاوتون فى درجات عقولهم »^(١) . وقالوا : « ان جميع مناطق به الأنبياء — عليهم السلام — من صفة الجنة ونعيم أهلها ، وعذاب النار والعقاب وأحوال القيامة ، كلها حق وصدق لامرية فيها ، ولكن ليس الأمر كما يعتقد هؤلاء الظلمة الكفرة ، بل أمر وراء ذلك لايعلمه الا الله والراسخون فى العلم »^(٢) .

فالنصوص الدينية عند الاخوان تحتمل لغتها أكثر من معنى حسب الناظرين فيها ، وخاصة الاشتراك المعنوى فى لغة هذه النصوص سند كبير لتأويلها واستنباط المعانى الباطنية منها ، أى أن هذه النصوص تحمل لغتها — الى جانب ظاهرها الذى تفهمه العامة — باطنا لاتحيط بعلمه سوى الخاصة من الأنبياء والأئمة والعلماء . وسبيل الوصول الى هذا الباطن هو التأويل ، الا أن التأويل — عند الاسماعيلية — لايقوم على مافى اللغة من مجاز ، فهو ليس تأويلا لغويا كتأويلات المعتزلة ، ولكنه تأويل باطنى ، ركيزته الأولى التلقى عن الامام وكبار دعائه أصحاب مجالس الحكمة التأويلية .

والحق ان للتأويل دورا خطيرا عند الاسماعيلية ومكانة كبيرة فى عقائدها ، وهم يضعون علم التأويل فى المرتبة الثانية بعد علم التنزيل فى ترتيبهم للعلوم الشرعية ، وعلماء التأويل هم الأئمة وخلفاء الأنبياء^(٣) ، وكما أن للقرآن تنزيلا فان له تأويلا . وذهب الاسماعيلية الى أن الوصى هو صاحب التأويل وأن النبى — ﷺ —

(١) رسائل اخوان الصفا : ح ٤ ص ١٧٦ .

(٢) رسائل اخوان الصفا : ح ٣ ص ٨٧ .

(٣) رسائل اخوان الصفا : ح ١ ص ٢٦٧ .

صاحب التنزيل ، وأن حجة الامام هو صاحب التأويل في عصره . ولاختلاف هؤلاء الحجج من عصر الى عصر كان لابد أن ينشأ خلاف في التأويل من واحد الى آخر^(١) .

ويرى صاحب المجالس المستنصرية أن القرآن مسمى قرآنا الا لاقرانه بالعشرة ، وأن قرينه هو على بن أبى طالب — رضى الله عنه — يقول : « فالقرآن العظيم هو هذا الكتاب الكريم ، وقرينه في التأويل الحكيم أمير المؤمنين على بن أبى طالب — عليه أفضل الصلاة والتسليم — ، لأنه في زمانه قرين القرآن والقرآن قرينه . وانما يسمى الكتاب قرآنا لاقرانه بالعشرة ، يبين ذلك قول رسول الله — ﷺ : « انى تارك فيكم الثقلين : كتاب الله وعترتى أهل بيتى ، فانهما لن يفترقا حتى يردا على الخوض »^(٢) . والقرآن قرين كل واحد من الأئمة الطاهرين ذرية الرسول الأمين — ﷺ — في عصره ، يدعو الى أحكامه ويجاهد على اظهار أعلامه ، ويبين للناس حلاله من حرامه »^(٣) .

أضف الى ما سبق أن فلسفة الدين عند اخوان الصفا — والاسماعيلية بعامه — تقوم على التأويل الذى ينفى عن العقيدة الصفة الحسية التى تتناسب مع فهم العوام ، وأن عبارات القرآن بما فيها من صور حسية انما تتناسب مع فهم العرب وهم بدو أميون يسكنون الصحراء ولا يدركون مافى هذه الحياة الدنيا من جمال ، ولا يستطيعون ادراك روحانية الحياة الآخرة . وينبغى لمن هم أرقى منهم في المعارف أن يؤولوها تأويلا ينفى عنها الصفة الحسية^(٤) .

والتأويل الباطنى عند الاسماعيلية يقوم — كما أشرت من قبل — على أساس نظرية المثل والممثول ، فالظاهر هو المثل والباطن هو الممثول ، ولكل مثل ممثول لايعرفه الا الراسخون في العلم . وهى نظرية مستقاة — بلا شك — من نظرية

(١) انظر : المجالس المستنصرية (تحقيق د. محمد كامل حسين) ص ٢٠ ، ٢٦ ، ٢٧ — وكذلك حديثنا عن عقائد الدعوة في التمهيد لهذه الدراسة .

(٢) انظر : جلال الدين السيوطى : احياء الميت بفضائل أهل البيت (طبع الحلبي) ص ١١٠ .

(٣) المجالس المستنصرية : ص ٢٩ .

(٤) دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام (ترجمة محمد عبد الحادى أبوريده) ص

أفلاطون عن عالم المثل ، الا أنها مصطبغة هنا بالصبغة الاسلامية .

والى جانب هذه النظرية كان للأعداد — باعتبارها أصولا للآراء الدينية — أثر واضح فى تأويلات الاسماعيلية لآى القرآن الكريم أو فرائض الشريعة على العموم . « واتخاذ الأعداد أصولا لآراء دينية ليس بغريب عن الفكر البشرى ، فالفيثاغوريون اتخذوا من كل عدد أصلا لدراساتهم ، وكذلك اتخذ العبرانيون العدد (سبعة) أصلا لبعض عقائدهم ، وانتقل (التسبيع) عنهم الى البابلية القديمة ، واتخذ الحرنانيون العدد (خمسة) أصلا لعقيدتهم ، وكذلك نقول عن الزراد شتية والمانوية والخرمية — أصحاب بابك الخرمى — فهؤلاء كانوا مخمسة . أما الثنوية الفارسية فمعروف أمرها ، وكذلك عن أصحاب التثليث من قدماء المصريين وغيرهم » (١) .

والحق أن ربط الاسماعيلية لبعض النصوص الدينية بهذا التفسير العددي شيء طريف لديهم ، يلفتنا الى الآراء الحديثة فى الأرقام والأعداد أو الرياضيات كنسق اشارى أو لغة من لغات العصر الحديث تتصف بالدقة والوضوح . يقول كوندراتوف Kondratov ان استبدال الأرقام بالكلمات ، أو احلال اشارات نظام آخر محل الاشارات اللغوية ، يعنى وصولنا الى لغة شاملة هى لغة الرياضيات ، التى تتعدى حواجز اللغة ومصاعبها . وعلاوة على ذلك فالرياضيات على وجه الدقة هى التى لفتتنا الى أساس تقوم عليه اللغة الكونية ، الصالحة للاتصال بأخواننا فى العقل الذين لانعرفهم . ان الأرقام غير غامضة ، وهى معبرة — أبدا — عن مفهوم واحد ... والفضل يعود الى نظام الأرقام والرموز والرياضة فى توفير الوقت والمكان وعمليات الفكر ... ان لغة الأرقام واضحة تماما وغير قابلة للخلط (٢) .

وليست الرياضة مجرد نوع من المعرفة بقدر ماهى نوع خاص من اللغة ... وهى لغة يزعم المتخصصون فيها أنه يمكن لجميع الكائنات العاقلة الذكية أن

(١) د . محمد كامل حسين : مقدمته لكتاب المجالس المستنصرية ص ١٧ .

(٢) Sound and Signs (Translated from the Russian-Moscow 1969) pp. 151-152 .

تفهمها وتستوعبها نظرا لأنها لغة مجردة وكاملة ... ان انتشار تلك اللغة يرجع الى أن قواعدها محكومة تماما بقواعد منطقية دقيقة ، وأن مفرداتها اللغوية عبارة عن رموز بسيطة يمكن استيعابها تماما بشيء من الجهد ، وتطويعها بعد ذلك لحاجات الانسان ... ان الرياضة ليست مجرد لغة للعلم ، وانما هي — في حقيقة الأمر — لغة العصر الحديث الذى يقوم على العلم^(١) .

والرياضة هي اللغة الوحيدة التى يملكها البشر والتى لا تتأثر بأى تحيزات تنبع من المحتوى الذى تستعمل فيه . وكون الرياضة لا تعتمد على المحتوى (مساحة المربع يحكمها نفس القانون أيا كانت المادة المصنوعية منه) ، وبالإضافة الى استقلالها عن الخبرات الخاصة (مساحة المربع أيضا يحكمها نفس القانون بغض النظر عن الشخص الذى يقوم بحساب مساحته) يجعلها اللغة العالمية الوحيدة للبشر^(٢) .

وفي العصر الحديث أيضا حظيت الرياضة — باعتبارها نسقا من أنساق الرموز المعبرة عن بعض المفاهيم والعلاقات — باهتمام الفلسفة الوضعية ، وعالج بعض فلاسفتها هذه القضية ، محاولين تخلص اللغة من ألفاظها ذات الدلالات العامة ، والاستغناء عنها بنسق من الرموز الجبرية أو الرقمية ذات الدلالات المحددة الدقيقة . وهم بذلك يرتفعون على مستوى اللغة المعينة الخاصة بطائفة من الناس الى نظام من العلامات الدالة يتفق عليه البشر جميعا ويفهمونه ، اذ هو مبنى أساسا على قواعد المنطق وحده . ونكتفى هنا بالإشارة الى جهود (كارناب —) . وهو يرى أنه « لابد لنا فى مجال اللغة من مجاوزة حدود

اللغات القائمة فعلا فى هذا البلد أو ذاك — ويسمىها كارناب باللغات الوصفية — لنحصر انتباهنا فى البناء الصورى المنطقى للغة باعتبارها لغة على الاطلاق . وفى اللغة الصورية الرمزية التى يريد كارناب أن يخلقها من عنده خلقا ،

(١) انظر : مجلة عالم الفكر (المجلد الرابع — العدد الرابع ١٩٧٤) المقدمة ص ٧ ، ٩ .

(٢) د . نادر فرجاني : استخدام الأساليب الرياضية والاحصائية فى العلوم الانسانية (عالم الفكر المجلد الرابع العدد الرابع) ص ١١ .

ليتين خلالها طبيعة اللغة — كما يضع العالم نموذجاً من مادة في مخبر ليتبين طبيعتها — ، لا يشير الى الأشياء بكلمات ، بل يشير اليها بأرقام — كما نفعل في دنيانا العملية حين نسمى المنازل أو السيارات أو الجنود بأرقام — ، وهذا يضمن — من الوجهة النظرية البحتة — أن يكون لكل شيء واحد من أشياء الوجود رمز واحد ، وألا يشير الرمز الواحد الا الى شيء واحد ... وكما نضع لكل شيء رمزا رقميا يدل عليه وحده ... نرسم برمز كهذه لشتى الصفات وشتى العلاقات التي تصف الأشياء أو تصل بينها . وبهذا الجهاز الرمزي الصوري نستطيع أن نصف أى واقعة من وقائع العالم (١) .

ولا نقصد مما سبق أن الاسماعيلية قد تنبأت الى ما أشار اليه العلماء حول الرياضة كنسق رمزي للتعبير أو كلغة عالمية دقيقة واضحة محددة ، وانما هدفنا الى بيان فكرة الاسماعيلية حول العدد ، واتخاذها رمزا لبعض الدلالات الدينية ، والارتكاز اليه في تأويل النص القرآني وتفسيره تفسيراً عددياً ، يتضح منه المكانة الخاصة التي تحتلها بعض الأعداد دون بعضها الآخر في عقائدهم كالعدد (سبعة) أو العدد (اثني عشر) . ولننظر في تأويل صاحب المجالس المستنصرية لـ (لا اله الا الله) ودور العدد في هذا التأويل . قال : « وأول كلام دعا اليه الرسول — ﷺ — قول لا اله الا الله ، وهى سبعة فصول واثنا عشر حرفاً . وقال (ص) : (من قالها مخلصاً دخل الجنة . فقليل له : يارسول الله . وما خلاصها ؟ فقال معرفة حدودها وتأدية حقوقها) . وكانت حدودها سبعة واثني عشر ، مثل السبعة فصول منها والاثني عشر حرفاً . وتقدم القول ان أئمة الدين — عليهم السلام — سبعة يترددون في العالم كأيام الجمعة الى حين قيام القائم ، والحج اثنا عشر منبثة في العالم . فهذه معرفة جملة حدودها ، وأما تأدية حقوقها فالقيام بسبع فرائض للدين واثني عشر سنة واجبة على المتقين فأما الفرائض السبع فأولها الولاية والطهارة والزكاة والصوم والحج والجهاد ، وأما السنن الاثنا عشر فبر الوالدين وصلة الرحم ... (ثم يقول) : فلتسمعوا الآن مايتلى

(١) انظر : د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ص ٧٦ ، وكذلك صفحات ٥٦ ،

عليكم من أن كل فريضة من الفرائض المقدم ذكرها فيها سبعة فروض واثنتا عشرة سنة ... وقد تقدم القول ان كل اشارة بهذه الأعداد فان ترتيب أولياء الله غاية المقصود بها والمراد «(١)» .

وعلاوة على ذلك فقد كان ثمة أعداد أخرى اتخذها الاسماعيلية أصولا لبعض عقائدهم ك (الثانية) التى هى بمقابلة أبواب الجنة الثانية ، وحملة العرش أصل ، و (التسعة) التى هى بمقابلة الآيات التسع أصل ، و (العشرة) التى هى بمقابلة ليال عشر وغير ذلك أصل ، و (أحد عشر) التى هى بمقابلة تكبيرات الصلاة كل ركعتين أصل ، ... و (سبع عشر) التى بمقابلة الصلاة أصل ، و (تسعة عشر) التى هى بمقابلة خزانة النار أصل (٢) . بيد أن العدد (سبعة) هو أكثر الأعداد ترددا لدى الاسماعيلية ، مما دعا الى تسميتها — أحيانا — ب (المسبعة) .

وكما تمثلت فكرة الاسماعيلية فى الأعداد فى تأويلاتهم للنص الدينى ، ظهرت كذلك عقيدتهم فى المثل والمثول (الظاهر والباطن) ، والامامة ووصية على الخ . ونجىء — هنا — بالنظر فى تأويل صاحب المجالس المستنصرية للآيات الآتية من سورة البقرة : (وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم ولا تكونوا أول كافر به ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا وإياى فاتقون . ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون . وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين .) (٣) . قال : « كل ماورد فى هذه الآية من الأمر والوصاية مستغن بظاهرة عن الدلالات غير قوله (واركعوا مع الراكعين) فانه من عجائب التنزيل لا يجد أهل الظاهر قط الى دفع التأويل فيه من سبيل . ان الذين يقيمون الصلاة قد ركعوا قبل سجودهم ، ومن لم يركع فى صلاته لم يكن مقيما للصلاة ، لأن الصلاة كلها منسوبة الى الركوع فنقول : الفرض سبع عشرة ركعة فى كل يوم وليلة منها الظهر أربع

(١) المجالس المستنصرية : ص ٣٧ ، ٣٨ وكذلك من ص ٤٤ : ٧٩ .

(٢) د . محمد كامل حسين : المجالس المستنصرية — هامش ٨ ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٣) البقرة : ٤١ : ٤٣ .

ركعات ... وابعاج أنه من سهى من الركوع فسجد بطلت صلاته ، فما معنى قوله (وأقيموا والصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين) لولا ما أراد بهذا التكرار من الإشارة الى الركوع بالتمييز والتبيين . ومن غرائب التأويل أيضا أن الركوع مع السجود في الصلاة كالأم مع الأب في بر الوالدين . نسب الله الصلاة الى الركوع لأجل ممثوله وممثول السجود أفضل ، وجعل كفالة الولد للأم خاصة ، والأب بها وبه أكفل . وذلك أن الركوع في الصلاة مثل على الوحي ، والسجود مثل النبي — صلى الله عليه وآله — ، ولذلك كان الركوع مرة والسجود مرتين ، لأن النبي (ص) له حدان اذ منه يقتبس التنزيل والتأويل ، والوصى له حد واحد وهو التأويل ، وكذلك الأم ممثوها الوصى وممثول الأب النبي (ص) لقوله (ص) : أنا وانت يا علي أبوا هذه الأمة ... ولذلك جعل الله ميراث الذكر مثلي ميراث الأنثى ، لما تقدم ذكره من أن النبي ذو حدين والوصى ذو حد واحد . وانما ميز الله الأم بالذكر كما ميز الركوع في هذه الآية بقوله (واركعوا مع الراكعين) لعلمه تعالى بكثرة منازعي الوصى على مرتبته ومدافعته عن منزلته ، ليكون ذلك تأكيدا لحجة الله على بريته في ظاهر الأمر وباطنه » (١) .

يكشف هذا النص عن :

- إيمان الاسماعيلية بالتأويل في تفسير النص الديني .
- باطنية تأويلاتهم وغرابتها .
- ربطهم النص الديني بأفكارهم في العدد والمثل والممثول ، والوصى ومرتبته .

وفحوى القول ان التأويل الاسماعيلي تأويل بعيد عن المعاني اللغوية الظاهرة للألفاظ ، وهو لا يستند الى هذه المعاني الظاهرة ، بل يراها رموزا لمعان باطنية محجوبة لا يعلمها الا الخواص الراسخون في العلم . والعلاقة بين ظاهر النص وباطنه ليست علاقة لغوية مجازية ، من العسير أن يلتفت اليها العارف باللغة وتطور دلالة الألفاظ فيها . وانما هي علاقة باطنية بين الرمز وما يرمز اليه ، تستحيل معرفتها الا بتلقى علم التأويل عن الأئمة والحجج .

(١) المجالس المستنصرية : ص ١١٨ ، ١١٩ .

وهنا نقطة الالتقاء بين المتصوفة والاسماعيلية فى النظر الى وظيفة اللغة وتأويل ألفاظها . فاللغة عند الصوفية رموز الى معان باطنية تتعلق بالمواجيد ، ولا يعرفها الا من خاض تجاربهم ، وتدرج فى مراتبهم ، وكان له — من بعد — اشراق وفيض يأخذان به الى هذه المعانى الباطنية . وكذلك تمثل ألفاظ اللغة عند الاسماعيلية رموزا لمعان باطنية موصولة أسبابها بعقيدتها ، ولن يصل اليها الا من تلقى العلم عن أهل التأويل . ومن ثم اتفق الاسماعيلية والمتصوفة فى المنهج الاشارى الذى اتضح عند الطائفة الأولى — كما رأينا — فى العدد ، وظهر لدى طائفة الصوفية فى تفسيراتها الرمزية .

الا أن النقطة الفارقة بين الطائفتين قد تمثلت فى هذا المنحى الثقلى فى كسب المعرفة عند الاسماعيلية اذ لاتصدر الأمة فى شىء من أمورها الا عن رأى الامام ، بينما يتعلق كسب المعرفة عند المتصوفة بالاشراق .

وبعد :

فقد كان هذا مدخلا طبيعيا للحديث عن اللغة ووظيفتها لدى علم من أعلام الاسماعيلية — احدى هذه الطوائف التى عرضنا لها سلفا — هو أبو حاتم الرازى فى كتابه الزينه . وهذا هو موضوع الفصول التالية .

الفصل الثاني

قضايا في نظرية اللغة

اعتاد علماء اللغة المعاصرون أن يمهّدوا لدراسة اللغة ببحث بعض القضايا العامة التي ترتبط بنظرية اللغة : من ذلك مثلا : تعريف اللغة ، نشأتها ، تطورها ، انقسامها إلى لهجات ، ثم علاقتها بالمجتمع ، أو علاقتها بالفكرة أو علاقتها بالواقع المادى إلى غير ذلك من المشكلات التي « تعين — في الغالب — على فهم الحقائق اللغوية ، وترشد إلى تفسيرها ، أو تفسير بعضها على الأقل »^(١) .

وفي ضوء أهمية هذه الطائفة من القضايا اللغوية العامة يحدد اللغوى الانجليزى (ديفيد كريستال) ميدان علم اللغة فى وظيفتين ، ترتبط أحدهما بدراسة طبيعة اللغة فيقول : « يقوم على اللغة — على الأقل — بوظيفتين : أحدهما تتعلق بدراسة لغات محددة لذاتها فى النهاية ، ومن أجل استخلاص وصف كامل ودقيق لها . والأخرى دراسة اللغات وسيلة إلى غاية أخرى ، وحتى يمكن الحصول على معلومات حول طبيعة اللغة على العموم »^(٢) .

ويفرد اللغوى (ماريو باى) كتابه : أصوات الانسان — لبحث كثير من هذه القضايا^(٣) ، وكذلك عرض الدكتور حسن ظاظا لأغلب هذه البحوث فى كتابه : اللسان والانسان .^(٤)

(١) د . كمال بشر : دراسات فى اللغة . القسم الثانى ص ١٣ .

(2) David crystal : what is Linguistics ? p . 27 .

(٣) يقسم المؤلف كتابه إلى مشكلات ، منها مثلا : المشكلة الثانية : اللغة أصلها وطبيعتها ، والمشكلة الرابعة حول تعدد أصل اللغة وتوحيده ، والمشكلة الخامسة عن العلاقة بين اللغة والجنس واللغة والقومية واللغة والدين ، ثم المشكلة السادسة عن تقسيم اللغة ، والمشكلة العاشرة عن الجماليات فى اللغة الخ .

(Voices of Man . 19 , 50 , 55 , 65 , 95)

(٤) انظر الفصل الثالث : الكلام وتعريفه ، والرابع : الكلام والفكر ، والخامس : الكلام واغتمع ، والسادس : مظاهر تطور اللغة ، والباب الثانى عن تصنيف النغات .

وقد حظيت هذه المسائل باهتمام اللغويين العرب القدماء ، فدرسوها وفصلوا القول في كثير منها ، لارتباطها ببعض القضايا الدينية التي دار حولها جدالهم مثل : حرية الإرادة ، وصفات الله ، وخلق القرآن .

أما أبو حاتم الرازي فقد تعرض لبعض هذه القضايا وأغفل بعضها منها ، ذلك أن الرجل لم يحاول أن يضع نظرية في اللغة ، وإنما كان له هدف عملي كما بينا * .

١ — تعريف اللغة :

لم يحاول أبو حاتم في كتابه — كما وصل إلينا — أن يضع تعريفا للغة ، بيد أنه خلال شرحه لكثير من الكلمات يلفت إلى ملاحظ يمكن للباحث أن يستنتج منها تصويره لماهية اللغة . ولعل اغفال أبي حاتم لهذه النقطة صادر عن ادراكه لعدم أهميتها ، أو ارتباطها بالقضايا الدينية التي عالج في إطارها مسائل اللغة العامة الأخرى ، أضاف إلى ذلك مقصده العملي الذي عني فيه باستخدام الألفاظ ، لا وضع النظريات .

ولكن الباحث يجد هذا في التعريف للغة عند غيره من الاسماعيلية كاخوان الصفا في رسائلهم ، ويجيء ذلك عرضا — أثناء بحثهم لأقسام المنطق . فيقولون : « ولما كان النطق اللفظي أمرا جسمانيا ظاهرا جليا محسوسا ، وضع بين الناس لكيما يعبر به كل انسان عما في نفسه من المعاني لغيره من الناس السائلين عنه والمحاطين له كان هذا سببا لذكر طرف منه مقدمة لفهم علم المنطق الفلسفي » ^(١) .

وهم يعنون « بالنطق اللفظي هنا (الاصوات) » ، لأنهم يقولون :

* يجب أن أنه هنا إلى أنني استعنت في هذا الفصل برسائل أخوان الصفا في توضيح تصور الاسماعيلية لبعض هذه المشكلات اللغوية ، إلى جانب آراء أبي حاتم في كتابه تصور الاسماعيلية لبعض هذه المشكلات اللغوية ، إلى جانب آراء أبي حاتم في كتابه الزينة .

(١) رسائل اخوان الصفا : ج ١ ص ٣٩٢ .

« والحروف اللفظية هي أصوات محمولة في الهواء ، فمدركة بطريق الأذنين بالقوة السامعة » .^(١)

وهذا تحديد لماهية اللغة لو حللناه لرأينا انه يشمل النقاط التالية :

- ١ — أن اللغة أصوات .
- ٢ — أن أصوات اللغة أمر جسماني محسوس .
- ٣ — أن اللغة وسيلة للتعبير عن الأفكار والمعاني .
- ٤ — هذه الوسيلة لاتتم وظيفتها إلا في جماعة بشرية بينهم علاقات .

(١) أما قصر مصطلح « اللغة » على أنها « أصوات » في تعريف الأخوان السابق ، فهو ادراك واع لحقيقة اللغة باعتبارها احدى وسائل الاتصال بين الناس ، بما يتفق وتعريف علماء اللغة المحدثين لها . فاللغة عندهم : « نظام صوتي من أنظمة الاتصال الانسانية »^(٢) .

ويقول كاتب مادة (لغة) في دائرة المعارف الأمريكية : « اللغة نظام من العلامات الصوتية الاصطلاحية »^(٣) . وهذا نفسه ماأشار اليه كاتب هذه المادة في دائرة المعارف البريطانية .^(٤)

يخرج التعريف السابق — إذن — الكتابة من حيز اللغة ، لأنها — في حقيقتها — رموز بصرية لأصوات اللغة . وأكد ذلك أصحاب الرسائل عندما قالوا : « وأعلم أن الحروف الخطية إنما وضعت سمات ليستدل بها على الحروف اللفظية » .^(٥) ولذلك نرى كاتب مادة (لغة) في دائرة المعارف الأمريكية يستدرك على تعريفه السابق فيقول : « أن التعريف السابق يخرج الكتابة — التي

(١) المصدر السابق : ج ١ ص ٣٩٣ .

(2) David Crystal: what is Linguistics ? p . 31 .

(3) Enc . Americana . V : 16 , p . 718

(4) Enc . Britanica . V : p . 697 .

(٥) رسائل اخوان الصفا : ج ١ ص ٣٩٣

هى تمثيل لما هو متكلم وهى ليست لغة ، ولا تشمل أيا من القضايا الدائرة حول اللغة»^(١) . ويرى ديفيد كريستال أن اللغوى يركز أهتمامه أولاً على السلوك الصوتى للجماعة ، ولا يلفت إلى البنية الكتابية — بطبيعة الحال — الا فى حالات اللغات القديمة التى لا يتكلم بها الآن كالعبرية القديمة مثلاً^(٢) ويضيف إلى ذلك « أن الكتابة — عادة — محاولة مباشرة لترجمة الكلام من طريقة إلى طريقة أخرى . وكل الأنظمة الكتابية الحديثة تقصد إلى خط الكلام ، محولة الاصوات إلى حروف مما يجعل الاتصال بين البشر أكثر دواماً . وهذا مالا تفعله العلامات الصوتية»^(٣) .

واخراج الكتابة من حيز اللغة دليل على « أن علماء العربية لم يكونوا يدرسون اللغة باعتبارها لغة مكتوبة شأن علماء (فقه اللغة) ، وإنما كانوا يدرسونها باعتبارها لغة منطوقة قائمة على الأصوات شأن أصحاب (علم اللغة) .»^(٤)

وفى ضوء هذه النظرة للغة كانت معالجة أى حاتم للمفردات والمصطلحات التى جمعها فى كتابه ، بما يتضح معه تصويره لماهى اللغة على أنها « أصوات » أو « كلام » يخالف صورتها المكتوبة . وهو يلفت إلى الفرق بين الكلام والكتابة ، ويشير إليها فى حديثه عن مادة (وحى) فى العربية فيقول : « والخط والكتابة أبعد والاشارات ، لأن الكتابة تقرأ فى أبعد المواضع ، وتعرف به مراد الكاتب . وقالوا : القلم أحد اللسانين ، والقلم أتقن أمراً ، واللسان أكثر هذراً . وقالوا : الكتاب هو الطلسم الأكبر ، وقالوا : اللسان مقصور على الحاضر ، والخط يعرف به الشاهد والغائب . فربما خط الرجل كتابه يفهمه من وافقه عليه ويجهله غيرهما»^(٥) .

فالكتابة تتخطى حدود المكان ، فتقرأ فى أكثر من موضع ، وتتعدى حدود الزمان فتتصف بالبقاء . بينما يقتصر الاتصال بالكلام أو (الاصوات) على لحظة الحديث .

(1) Enc . Americana . V : 16 , p . 718

(2) David crystal: what is Linguistics ? p . 26 .

(3) Ibid . , pp . 31 - 32

(٤) د . عبده الراجحي : فقه اللغة فى الكتب العربية (طبع دار النهضة العربية بيروت) ص ٦٠ ، ٦١

وأبو حاتم يتنبه هنا — أيضا — إلى فكرة العلامة ، وأن الكلام والاشارة والكتابة علامات ، يتم عن طريقها الاتصال بين الناس ، اذ يضعها — جميعا — فى نسق واحد ، ويقارن بينها . ويوضح هذه الفكرة فيقول : « وقال بعض العلماء الوحى على تسعة أوجه : الاشارة والرمز والعقد والخط وضرب الأمثال والالهام والرؤيا والنسبة وزجر الطير . فكل شئ من هذه الأوجه دللت به على شئ فهو وحى ، يريد أن الرجل يفهم به قوما دون قوم ، ويفهم من يخصه بمراده دون غيره » . (١)

وهكذا يدرك أبو حاتم أن ثمة وسائل اتصال اخرى غير الكلام يتفاهم بها الناس ، كالاشارة والرمز والعقد والخط الخ . وهذا مايتفق عليه علماء اللغة المحدثون . يقول فندريس : « أعم تعريف يمكن أن يعرف به الكلام أنه نظام من العلامات ويجب أن يعنى بالعلامة أى رمز قابل لأن يستخدم للتفاهم بين البشر فكل اعضاء الحواس يمكن استخدامها فى خلق لغة . فهناك لغة الشم ولغة اللمس ولغة البصر ولغة السمع فعطر ينثر على ثوب ، أو منديل أحمر أو أخضر يطل من جيب سترة ، أو ضغطة على اليد يطول أمدھا قليلا أو كثيرا .

كل هذه تكون عناصر من لغة ، مادام هناك شخصان قد اتفقا على استعمال هذه العلامات فى تبادل أمراً أو رأى » (٢) .

ودلالة هذه العلامات لاتتم إلا بالاتفاق أو الاصطلاح — كما قال فندريس — ، ومن هنا يفهمها قوم دون قوم كما يقول أبو حاتم . ويفصل أبو حاتم القول فى بعض هذه العلامات فيقول : « فأما الاشارة كالإيماء باليد أو العين والحاجب والمنكب والرأس اذا تباعد الشخصان وبالثوب والسيف ، ويشير بذلك من موضع ليلحقه الصوت فيعلم صاحبه مايريد وأما العقد بالاصابع : كما أن الرجل يومئ إلى صاحبه بيده ، ويعقد عشرة أو غير ذلك من العدد ... وأما

(١) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٣٠٦ .

(٢) اللغة : تعريف الدواخل والقصاص . ص ٣١

ضرب الأمثال فهو الوحي باللفظ ، وهو أن يضرب الرجل لصاحبه مثلاً ، فيعرفه أمراً بينهما ويستره عن غيره وربما زجروا الطير فاستدلوا به على الخير والشر ... وكل شيء عبر عن شيء وذلك عليه فقد كلمك وأخبرك وأجابك وأوحى إليك ، وأن لم تكن دلالتة إياك كلاماً باللسان ^(١) . ويقول في مادة (سجود) : « هو علامة يستدل بها على مراد المنحني من الخضوع والأنقياد وروى أبو عبيد عن ابن جريج في قوله عز وجل (وخروا له سجداً) ، قال هي تحيتهم كما يصنع ناس اليوم . قال أبو عبيد : يذهب ابن جريج إلى أن ذلك كان من أخلاقهم ، ولم يكن على جهة العبادة وكانوا يفعلون ذلك للسلطان والملك . وكذلك السنة في النصارى والمجوس وعامة أهل الذمة ، كانوا يفعلون ذلك لرؤسائهم ... حتى نسخه الله عز وجل بالاسلام والتسليم بعضهم على بعض » ^(٢) .

دراسة هذه التماذج كلها من وسائل الاتصال الانسانية تعالج — كما يرى علماء اللغة — تحت علم العلامات — Semiotics ^(٣) وهو علم حديث يدرس لغة الانسان والحيوان ، وغيرها من اللغات غير اللسانية باعتبارها نسقا من الاشارات ، والرموز ، وهي نظم عديدة ومتباينة . ^(٤)

وهنا نحب أن نلفت إلى أن استفادة أى حاتم في درس هذه الأوجه (للوحي) — كما سماها — يمكن فهمها الفهم الصحيح في اطار عقيدته الاسماعيلية التي تنص على الباطن إلى جوار الظاهر ، وما لجأ اليه أصحاب هذه العقيدة من تقية تحقق في كثير من ضروب الوحي كالرمز وضرب المثل وغيرهما ، وذلك في مواجهة مالاقيه أصحاب الدعوة من حصار وعنت بلغا حد اهلاكهم . وإلى جانب هذا الحديث النظرى عن الفروق بين الكلام والكتابة لدى اى حاتم ، كانت معالجته التطبيقية كثيرا ماتعول على « كلام الناس — وما يدور على السنة

(١) كتاب الزينة : (مخطوط) عن ٣١١ : ٣٠٦

(٢) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٣٥٦ ، ٣٥٧

(3) David crystal: what is Linguistics ? p . 9 : 40

(٤) أنظر : A . Kondratove: Sound and Signs p . 9:40 وفيه تفصيل لكثير من الاشارات الخاصة المستخدمة في البلاد المختلفة في الفصل الأول (what Semiotics has to say)

الناس»^(١) . كما يتخذ من الأمثال — وهى مأثورات شفوية — شاهدا^(٢) من شواهده ، مؤكدا بذلك انتباهه للجانب الصوتى فى اللغة .

(٢) الجانب الثانى فى تعريف اللغة عند اخوان الصفا هو أن أصوات اللغة أمر جسمانى محسوس . وهو ما يثير الإعجاب حقا ، ويدل — فى وضوح — على النظرة العملية التى عالج بها الأخوان مباحثهم . وأشارتهم إلى أن الأصوات أمر جسمانى محسوس يعنى أنهم ينظرون إلى الصوت باعتباره شيئا ماديا ، أو حدثا من حوادث الطبيعة . إذ أنه — فى حقيقته — مجموعة ذرات هوائية ، أو اهتزازات فى الهواء نتيجة قرع بعض الأجسام فيه . وأصحاب الرسائل يفصلون ذلك فى موضع آخر قائلين : « وكل هذه الأصوات انما هى قرع يحدث فى الهواء من تصادم الأجرام . وذلك أن الهواء لشدة طاقته ، وخفة جوهره ، وسرعة حركة أجزائه ، يتخلل الأجسام كلها . فإذا اصطدم جسم جسم آخر انسل ذلك الهواء من بينهما ، وتدافع وتوج إلى جميع الجهات ، وحدث من حركته شكل كروى ، واتسع كما تتسع القرورة من نفخ الزجاج فيها . وكلما اتسع ذلك الشكل ضعفت حركته وتوجه إلى أن يسكن ويضمحل . فمن كان حاضرا من الناس وسائر الحيوانات الذى له أذن بالقرب من ذلك المكان ، فبتموج ذلك الهواء بحركته يدخل فى اذنيه إلى صماخيه فى مؤخر الدماغ ، ويتموج أيضا ذلك الهواء الذى هناك ، فتحس عند ذلك القوة السامعة بتلك الحركة وذلك التغيير »^(٣) .

حقيقة الاصوات — اذن — كما يبدو من هذا النص ، ذرات هوائية مادية تدرك بالحوس . ومن هنا فالكلمة ماهى كما يرى اصحاب الفلسفة الوضعية ، وهى فلسفة علمية — الا ذرات مادية ، أو اهتزازات فى الهواء ، تتعاقب على فترة معينة من الزمن ، والكلمة المنطوقة لذلك كائن طبيعى أو حدث من حوادث الطبيعة المادية .

(١) كتاب الزينة : (مخطوط) ص : ١٧٤ ، ٢٨٣ ، ٣٧٧

(٢) المصدر السابق : فى أكثر من موضع .

(٣) د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ص ٨٢ : ٨٤ .

وصف الأصوات أو (الكلام) بهذه الصفة المادية الجسدية المحسوسة — كما يقول أصحاب الرسائل — يأتي من ناحية أخرى ، إذ أنها تظهر — كما ينصون على ذلك من اللسان الذي هو عضو من الجسد ، وتكر إلى المسمع من الآذان التي هي أعضاء من أجساد آخر^(١) . وهذا الحدث الكلامي — Speech - event — هو موضوع علم الأصوات اللغوية Phonetics^(٢) . ولكن وصف أصحاب الرسائل — في النص السابق — لعملية انتقال الصوت من مصدره في الهواء حتى يدرکه السامع بأذنيه يلفتنا إلى فرع محدود من علم الأصوات هو : علم الأصوات الاكوستيكي أو الفيزيائي acoustic or physical phonetics . ووظيفة هذا الفرع — كما يحددها علماء اللغة — دراسة التركيب الطبيعي للأصوات ، فهو يحلل الذبذبات والموجات الصوتية المنتشرة في الهواء ، بوصفها ناتجة عن ذبذبات ذرات الهواء في جهاز النطق المصاحبة لحركات أعضاء هذا الجهاز . ومعنى هذا أن وظيفته مقصورة على تلك المرحلة الواقعة بين فم المتكلم وأذن السامع بوصفها الميدان الذي ينتظم مادة الدراسة فيه .^(٣)

وقد نظر بعض لغوى العرب إلى اللغة باعتبارها مادة طبيعية محسوسة ، مقياسها الوحيد هو الطبيعة والحس كابن جني (٣٩٢ هـ) الذي يقول في تعليل بعض الظواهر اللغوية : « وهذا أمر يدعو الحس اليه ، ويحدو طلب الاستخفاف عليه . وإذا كانت الحال مأخوذة بها ، المصير بالقياس إليها حسية طبيعية فناهيك بها ولا معدل بك عنها »^(٤) .

وهو هنا يعلل لما يحدث في اللغة من تغيرات صوتية يكون باعثها — في الأغلب — كثرة استعمال الكلام وجريانه على اللسان ، بما يدفع إلى طلب الاستخفاف في نطقه ، كترك الهمزة مثلا ، أو ابدال صوت بصوت لقرب مخرجيهما .

(١) رسائل أخوان الصفا : ح ١ ص ٣٩٢

(٢) د . محمود السمران : علم اللغة مقدمة للقارئ العربي ص ١٠٤ .

(٣) د . كمال بشر : علم اللغة العام ص ٢٠ .

(٤) الخصائص : ح ص

وقد أشار أبو حاتم إلى شيء من هذا التغير الصوتي وعلمه بمثله هذا التعليل . فقال : « وأكثر القراء العرب لا يهيمزون (البرية) لكثرة ما جرت على اللسان^(١) » . ويقول في مادة (مهيمن) : « هو في الأصل مؤنن . فقلبت الهمزة هاء لقرب مخرجيهما ، كما نقلت في أرقت الماء وهرقته ، وما مهراق ومؤراق ، وكما قالوا : ابرية وهبرية ، وهيأت وأيهأت وإياك وهياك . فأبدلوا من الهمزة ها^(٢) » . ويقول في مادة (قيوم) : « قيام فيعال من قمت أصلها قيوام فانقلبت الواو ياء مثله الأيام انما اصله أيوام ، لأن الواحد يوم الياء ساكنة في قولهم أيوام ، وجاءت الواو تتلوها ولا حرف بينهما فحولوها ياء وأدغموها في الياء التي قبلها ، لأنها أخفت على السنتهم قال ومثله (فسوف يلقون غيا) قال وكان أصلها أن يكون غويا ، وكذلك كويت كيا ، انما اصلها كويا فحولت الواو ياء استتقالا للجمع ، وأرادوا أن يكون الحرفان من مخرج واحد فيكون أخف عليهم^(٣) » .

تعليل هذه الظواهر على هذا النحو يشي بنظرتهم إلى اللغة باعتبارها شيئا طبيعيا محسوسا ، وهو ما يتفق فيه لغويو العرب مع اللغويين المحدثين .^(٤)

(٣) الجانب الثالث في تعريف أخوان الصفا للغة هو ما يعبر عنه علماء اللغة بوظيفة اللغة . وأصحاب الرسائل يذهبون — كما مر — إلى أن النطق اللفظي وضع بين الناس لكيما يعبر به كل انسان عما في نفسه من المعاني لغيره من الناس . أى أن وظيفة اللغة عندهم هي نقل الأفكار والمعاني . وهذا — أيضا — ما يقول به أبو حاتم الرازي ، عندما ينص على أن « كل أمة تتكلم بلسانها

(١) كتاب التبتة : ح ٢ ص ٥٧

(٢) المصدر السابق : ح ٢ ، ص ٧٤

(٣) المصدر السابق : ح ٢ ، ص ٩٥

(٤) أنظر : علم اللغة للدكتور محمد السمران ص ١٠٤ ، ١٠٥

ليترجم بعضهم مع بعض»^(١) وهو مايكاد يتفق عليه طائفة كبيرة من اللغويين المحدثين . ويشير ديفيد كريستال إلى هذا فيقول : « لم يزل الاتفاق عاما على أن الوظيفة الأساسية للغة هي أنها وسيلة تفاهم » .^(٢) بل ينجح ماريو باى إلى أبعد من ذلك ، ويرى أن الكلام إذا لم يحمل معنى ، ولم ينقل معانى بين العقول فما هو — عندئذ — الا مجموعة أصوات يصدرها جهاز النطق للانسان فتنتقل عبر الموجات أصوات يصدرها جهاز النطق للانسان فتنتقل عبر موجات الهواء ، وقد تتلقاها الأذن البشرية ولكنها — بعد أن تنتقل إلى مراكز التفكير فى المخ — لايمكن تفسيرها . وهى لا تختلف — فى هذه الحال — عن أى أصوات أخرى ، سواء كانت طبيعية أم مصطنعة .^(٣)

الا أن ثمة طائفة أخرى من اللغويين يرون فى هذه النظرة السابقة لوظيفة اللغة نظرة كلاسيكية ، لايمكن أن تفسر جميع أنواع السلوك الكلامى للانسان ، من هؤلاء المرحوم الدكتور محمود السعران الذى صرف صفحات كتابه : (اللغة والمجتمع) لهذه القضية . وهو يرى أنه « لو جاز أن الكلام فى بعض استعمالاته تعبير عن الفكر ، فانه ليس كذلك فى جميع استعمالاته أو معظمها »^(٤) . ويمثل الدكتور السعران لأنواع من وظائف الكلام التى تنقض هذه النظرة القديمة ، يرى أنه ليس هناك توصيل للفكر فى :

أ — المونولوج (الكلام الانفرادى) بصوره المختلفة

ب — استعمال اللغة فيما يسمى بالسلوك الاجتماعى كالصلاة والدعاء

ح — استعمال اللغة فى المخاطبات الاجتماعية التى لاتستهدف غاية ، مثل لغة التحيات ولغة التأديب ، والكلام عن حالات ظاهرة كالجو

(١) كتاب الزينة : ح ١ ص ٦٠

(٢) Linguistics , p . 14

(٣) Voices of Man: pp . 109 , 110

(٤) اللغة والمجتمع رأى وفتح : ص ١٢ .

د — اللعب بالاصوات فنحن كثيرا ماندد أصواتا وكلمات غير قاصدين الا المتعة بأصواتنا .^(١)

وينتهى المؤلف إلى أننا يجب أن ننظر إلى اللغة على أنها « وظيفة اجتماعية وطريقة من العمل » .^(١)

ولكن هذه النظرة الجديدة لوظيفة اللغة ، أو هذه الاستعمالات الأخرى للكلام يعتبرها علماء اللغة المعاصرون — ومنهم ديفيد كريستال في كتابه (علم اللغة Linguistic الصادر عام ١٩٧٣ — استعمالات ثانوية)^(٢) .

وهذه الوظائف الثانوية للغة لم يغفلها أصحاب الرسائل ، بل نبهوا إليها عندما أشاروا الى استخدام اللغة في المعاملات اليومية : كالأخذ والأعطاء والبيع والشراء والتوكيل ، وهي أمور ليس فيها توصيل للفكر أو تعبير عن أفكار^(٤) .

(٤) أما الجانب الرابع في تعريف اللغة عند اخوان الصفا ، فهو مايعبرون عنه بأن النطق اللفظي وضع بين الناس لكيما يعبر به كل انسان عما في نفسه من المعاني لغيره من الناس السائلين عنه والمخاطبين له . وهاتان عبارتان : (السائلين عنه والمخاطبين له) تعنيان أن وظيفة اللغة — كما قلت سابقا — لا تتم إلا في جماعة بشرية بينهم علاقات . وهذا مايمكننا أن نفهم منه تصورهم للغة على أنها ظاهرة اجتماعية ، ولا توجد الا في مجتمع وتخضع للتغير المستمر كبقية الظواهر الاجتماعية الأخرى . وسوف نفصل القول في هذه النقطة في حديثنا عن اللغة والمجتمع فيما بعد .

وهكذا يدرك الباحث — بعد تحليل التعريف السابق للغة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة — كيف نظر علماء الاسماعيلية على العموم إلى اللغة نظرة علمية وموضوعية إلى حد كبير ، تقترب منه آراء وأفكار المعاصرين .

(١) المرجع السابق : ص ١٧ : ٢٣

(٢) المرجع السابق : ص ٢٣ ، ٢٤

(3) Linguistics: p , 243 .

(٤) رسائل اخوان الصفا : ج ٣ ص ١٠١

لعلماء اللغة المحدثين رأى خاص في هذه القضية الشائكة : قضية أصل اللغة ونشأتها ، وما يثور معها من تساؤلات كثيرة حول هذه النشأة : هل هي الهام من الله ، أو أنها اصطلاح واتفاق ؟ وكيف كانت هذه النشأة ؟ وبأية لغة تحدث الانسان الأول ؟ أو ماهي أقدم لغات العالم ؟ وكيف تفرعت اللغات واختلفت فيما بعد ؟ هل تعود اللغات الموجودة الآن إلى أصل واحد أو إلى أصول متعددة ؟ وغير ذلك من القضايا .

فقد ذهب أكثر اللغويين في العصر الحاضر إلى تنحية هذا الموضوع من ميدان علم اللغة ، منذ أن أدان ويتنى Whitney معظم ما قيل في هذا الموضوع بأنه مجرد كلام زائد ، حتى قرار الجمعية اللغوية بباريس بعدم نشر أى شيء يتعلق بهذه المسألة ، إذ أن موضوع أصل اللغة — وما يتصل به من تساؤلات — أمر لا يتصف بالطابع العلمى ، لانعدام الشواهد والأدلة التجريبية التى يمكن أن يعتمد عليها هنا ، ولارتباط هذه المسألة بقضية أصل الجنس البشرى التى عاجلها كثير من علماء الأجناس بحذر شديد .^(١)

ولا يغيب عن الباحث — على الرغم من هذا الاتجاه — ما كان لهذه القضية من مكانه في الفكر الانسانى المبكر ، خاصة عند اليونان ، إذ تعرض لها افلاطون في محاورته (كراتيلوس cratylus) إلى جانب مسألة طبيعة المعنى .^(٢) وهو يسلم بأن اللغة الهام وموهبة انسانية نشأت مع الانسان أما أرسطو فقال بأن اللغة ليست الهاما أو موهبة انسانية ، وإنما هي نظام لفظي

(١) أنظر في هذا Mario Pei: Voices of Man: p . 22 , 26 , 52 , 53

- David Crystal: Linguistics: p . 48 , 49 .

والدكتور عمود السمران : علم اللغة ص ٥٥ ، ٥٦

(٢) DaVIDE CRYSTAL: Linguistics , p . 50

محدد نشأ نتيجة اتفاق بين افراد جماعة بعينها .^(١) كذلك أثّرت هذه المشكلة — أيضا — بأشكال مختلفة في حضارات أخرى كالمصرية والهندية .^(٢) وعالجها كثير من لغوى العرب مثل ابن فارس وابن جنى وابن حزم والفخر الرازى . وقد عرضت إلى شئ من هذا الفصل الأول من هذا الباب * ، وأشارت إلى رأى أخوان الصفا في هذه القضية ، ومذهبهم في التوفيق .

وإلى هذا القول — يذهب أبو حاتم الرازى فيرى أن « العبارات واللغات كلها من الله عز وجل من خلقه »^(٣) . وفي حديثه عن بعض الاسماء التى استحدثتها الاسلام كالصلاة والركوع والسجود ، والنفاق يعقب قائلا : « وانما سنها النبى — صلى الله عليه — وعلمها الله اياه »^(٤) . فظهورها إذن يرجع إلى التوقيف .

وإذا كانت الاسماء منها المشتق الذى يمكن ارجاعه إلى أصله ، والجامد أو المصطلح عليه — كما يسميه أبو حاتم — فإن هذا النوع من الاسماء « لايعرف معناه الا الله عز وجل ، ومن علمه الله ، لأنه أن كان الأول لابد أن يكون مشتقا من غيره فإن ذلك الأول يقتضى اسما قبله يكون هو مشتقا منه ، فهذا إلى ما لا نهاية له وهو غير ممكن » .^(٥) أى أن هذا القسم من الاسماء معرفة أصله أمر توقيفى .

ويتطرق أبو حاتم إلى أبعد من ذلك فيقول بتوقيف بعض فنون العربية كالشعر الذى تكلمت به العرب « من غير أن يعرفوا عروضاً أو نحوا ، بل أيدهم الله بقليله ، وألهمهم وزنه وترتيله ، حتى أبرزوه بألفاظ حسنة ومعان متقنة وقواف موزونة ، ومصاريع مستوية . »^(٦)

(١) د . عبد الرحمن أيوب : اللغة والتطور ص ١٠

(2) David crystal: Linguistics , p . 46 .

* أنظر أيضا : د . عبده الزاجحي : فقه اللغة في الكتب العربية ص ٧٧ / ٩٩

(٣) كتاب الزينة : ح ١ ص ٦٦

(٤) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٨٠

(٥) المصدر السابق : ح ١ ص ١٣٣ (وتعليق أبى حاتم هنا تحليل فلسفى يتحاشى به الدور المنطقي ، وهو يذكرنا باستدلال

الفلاسفة بوجود الله وصفته كواجب الوجود — أنظر الفخر الرازى ومقدمة تفسيره) .

(٦) المصدر السابق : ح ١ ص ٩٢

وبالإضافة إلى هذه النقول التى تنص على التوقيف ، يلحظ الباحث اتجاه أبى حاتم إلى أرجاع نشأة بعض العلوم العربية ووصل أسباب هذه النشأة بعلى — رضى الله عنه — ، يدفعه إلى ذلك — ولاشك — إيمان بفكرة الإمامة وأن الأمام هو مصدر المعرفة . فهو ينسب علم النحو إليه ويقول : « قد كان لسان العرب فسد حين تعربت العجم ، واختلطت اللغات ولحن أكثر الناس فى كلامهم ، فاستدرك ذلك أمير المؤمنين على — عليه السلام — فوضع الناس رسماً فى النحو ، فأخذه عنه أبو الأسود الدؤلى »^(١) آثم يؤكد ذلك بهذه الرواية التى تبين كيف كان وضع على الرسم فى النحو فقد « جاء أعرابى إلى على — عليه السلام — فقال : السلام عليك يا أمير المؤمنين . كيف نقرأ هذه الحروف ؟ (لا يأكله الا الخاطون) كلنا والله يخطو . قال فتبسم أمير المؤمنين — عليه السلام — وقال : يا أعرابى (لا يأكله الا الخاطون) . قال صدقت والله يا أمير المؤمنين ، ما كان الله ليظلم عباده . ثم التفت أمير المؤمنين — عليه السلام — إلى أبى الأسود الدؤلى . فقال : أن الأعاجم قد دخلت فى الدين كافة . فضع للناس شيئاً يستدلون به على صلاح ألسنتهم . ورسم له الرفع والنصب والخفض »^(٢) ويضيف أبو حاتم إلى ذلك أن أبا الأسود هذا « كان علوى الرأى »^(٣) بما يوصل نسبة هذا العلم إلى على وشيعته .

كذلك يذهب أبو حاتم إلى نسبة علم العروض إلى بعض آل على فيقول : « وسمعت بعض أهل العلم يذكر أن الخليل بن أحمد رسم العروض عن رجل من أصحاب محمد بن على أو من أصحاب على بن الحسين »^(٤) .

وحسبى من هذه الروايات — على الرغم مما قد يقال حول صحتها — أنها تدلل على هذا الاتجاه عند أبى حاتم .

(١) المصدر السابق : ج ١ ص ٩٢

(٢) المصدر السابق : ج ١ ص ٧٢

(٣) المصدر السابق : ج ١ ص ٧٣

(٤) المصدر السابق : ج ١ ص ٨٠

وما يرتبط بنشأة اللغة : السؤال عن أى أنواع الاسماء كان أسبق في الوجود ؟ النكرة أم المعرفة ؟ وفي هذا يروى المؤلف رأى قطرب الذى يقول فيه « النكرة الاسم الأول ثم يصير معارف »^(١) ، ذلك لأنه — كما يعلق أبو حاتم — « لاسمالة في النكرة ، لأنه اسم موضوع مثل حجر ، وجبل ، وجمل ، وحمار ، وفرس . فلا مسألة في اشتقاقها مم هو ؟ . وأما المسألة في المعرفة »^(٢) أى أن الاسماء الجامدة أسبق — من حيث النشأة — من الاسماء المشتقة ، ولذلك رأينا أبا حاتم — فيما سبق — يقول بأن هذا النوع من الاسماء — أى الاسماء الجامدة — لا يعرف معناه الا الله أو من علمه الله ذلك . وصحة هذا التصور في أسبقية الاسم النكرة أمر يؤيده التطور العقلى للانسان ، كما يقول الدكتور حسن ظاظا في حديثه عن أدوات التعريف وأنها « لم تظهر في اللغات الا بعد أن وقفت الانسان موقفا عقليا واضحا محددًا ازاء الشيء المعروف والشيء المجهول . وهو موقف فلسفى يحتاج إلى تطور فكرى وحضارى طويل ، وإلى تكامل ثقافى فى نظرية المعرفة . ولهذا بقيت أداة التعريف غير معروفة فى البابلية واللاتينية ، وظهرت الاستعانة على تمييز المعروف من المجهول فى عصور متأخرة بأسماء الاشارة أو بأجزاء مقتطعة منها »^(٣) «

وعلى الرغم من أن أبا حاتم لم يعرض — فى حديثه عن اللغة — للنظريات المختلفة التى تفسر نشأة اللغة ، الا أنه أشار — إشارة عابرة — إلى واحدة من هذه النظريات وهى محاكاة أصوات الطبيعة حين قال فى معنى (زمزم) : « سميت زمزم لصوت الماء حين ظهر »^(٤) . وليست هذه النظريات مما يهم أبا حاتم — بطبيعة الحال — وهو يرى رأيا خاصا ومحددًا فى نشأة اللغة وأنها توقيفية . ولكن ماهو الاطار الصحيح الذى يمكننا أن نفهم من خلاله مذهبه فى التوقيف ؟ والحق أن هذا الفهم المنشود لن يتم الا فى ضوء عقيدة الرجل ،

(١) كتاب الزينة : ح ١ ص ١٢٣

(٢) المصدر السابق : ح ١ ص ١٢٣ ، ١٢٤

(٣) اللسان والانسان : ص ٢٣ ، ١٢٤

(٤) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٣٩٦ — أنظر فى هذه النظريات بالتفصيل : ١ — دلالة الألفاظ للدكتور ابراهيم أنيس ،

النقل الأول . ٢ — Mario Pei: Voices of man (chapter II)

نستنصر بها وآرائه في القضايا الدينية الكبرى كالقدر وخلق القرآن ، ونفى الفعل أو أثباته ، إذ ان القول في نشأة اللغة — بلا جدال — موصول الاسباب بهذه العقيدة وتلك القضايا . ويشير أبو حاتم إلى هذه الصلة في كلامه عن علاقة الاسم بالمسمى فيقول : « والكلام في هذا الباب من الفرق بين الاسم بالمسمى يتوصل به إلى كثير من الكلام في اختصاص الناس في القدر وفي خلق القرآن واثبات الفعل ونفيه »^(١)

أن قول أبي حاتم بالتوقيف في نشأة اللغة يتسق — تماما — مع عقيدته الاسماعيلية التي تنسب الفعل والأرادة لله تعالى ، وترى أنه — عز وجل — علة جميع الاشياء ، وأن هذه الاشياء — جميعا — كانت بأمره « فالسماء أمر الله والأرض أمر الله والدين أمر الله وكل شيء هو أمر الله ، لأنه بأمره كان والأمر سببه والعرب تقيم سبب الشيء مقام الشيء وتسميه باسمه والقرآن نزل بمذاهب العرب . فلما كان أمر الله عز وجل سبب كل شيء ، وبأمر الله كانت الاشياء كلها سماها أمرا »^(٢) . ويمكن أن نفهم من هذا النص معتقد أبي حاتم في اثبات الفعل ونفيه عن الانسان .

وإذ كان أبو حاتم يذهب إلى هذا المذهب فهو — على الأرجح — يقول بقدم القرآن ، وقدم الكلام كصفة من صفات الله ، والتوقيف في نشأة اللغة . وهو يعقب على ماسبق فيقول : « ومن أجل ذلك أختلفت الناس في القول بخلق القرآن فقال قوم : هو مخلوق ، وقال آخرون غير مخلوق ، واختلفوا في القدر ، وخلق الأفعال »^(٣) . وهو هنا يشير إلى اختلاف المسلمين في هذه القضايا ، ولم ينص — صراحة — على رأيه . ولكن هذا الرأي الذي حاول ستره يمكن أن نفهمه تحت ضوء من معرفة العقيدة الشيعية — بعامة — والاسماعيلية ، التي كان أحد الداعين إليها . وبعض الاشارات التي يميل أبو حاتم إلى رواية بعض الأحاديث والأخبار دون أن يعقب عليها برأى له ، ولكنها كاشفة عن ميل له — لاشك

(١) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٠

(٢) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٣٢

(٣) المصدر السابق : ح ٢ ص ١٣٢

— ، ولولا ذلك لما التفت إليها الرجل . ومن هذا الوادى حديث ابن عباس فى القدر ، وهو ما يعضد ترجيحنا الآن فى سلب العباد الأرادة وإثباتها لله تعالى . يقول : « روى عن عكرمة عن ابن عباس أنه سئل عن القدر فقال : الناس فيه على ثلاث منازل : من جعل للعباد فى الأمر مشية فقد ضاد الله فى أمر ، ومن أضاف إلى الله شيئا مما تنزه عنه فقد افتري على الله ، افتراء عظيما ، ورجل قال : أن رحمت بفضيل الله ، وأن عذبت فبعذل الله ، فذاك الذى سلم له دينه ودينياه جميعا ، ولم يظلم الله فى خلقه ، ولم يجهله فى حكمه » (١) . ويؤكد هذا المذهب لأبى حاتم قوله — بعد هذه الرواية مباشرة ، مستترا وراء اللغة ، وهى أداة البحث للغوى مثله : « والقدر عن طريق اللغة هو تقدير الله الاشياء كلها أول مرة ثم قضاهما ففصلها » (٢)

ومن تلك الروايات — أيضا — ما يرويه أبو حاتم عن الإمام جعفر ، ويكشف عن ميله إلى القول بقدوم الكلام صفة الله تعالى ، وحدث الحروف التى يتكلم بها الناس ، يشرح هذا الخبر فيقول : « والحروف محدثة ، وإنما الحروف المحدثة الحروف التى يتكلم بها بغير كلام الله ، وأما الحروف التى تكلم بها فهى غير منعوته بالأحداث ، والله لا يحدث فيه شيء » (٣) .

ينتهى بنا القول إلى : أن فهم موقف أبى حاتم من قضية نشأة اللغة يتضح — بجلاء — فى اطار تصوره للذات الالهية والقول بأزليتها ، وإضافة الخلق والأرادة لها ، والقول بقدوم (الكلام) وقدم القرآن لذلك .

وهذا كله جدير بان يدفع أبا حاتم إلى القول بتوقيف نشأة اللغة أضفت إلى ذلك إيمانه بفكرة الامامة ، وأن الامام هو مصدر المعرفة ، مما يحدو به إلى نسبة بعض العلوم — فى نشأتها — إلى على أو آل بيته من الائمة .

(١) المصدر السابق : ح ٢ ص ١٣٧

(٢) المصدر السابق : ح ٢ ص ١٣٧

(٣) المصدر السابق : ح ١ ص ٦٧

٣ — منزلة اللغة العربية أو تفضيل اللغة

لم يكذب مسلم من النزعة إلى تفضيل العربية على غيرها من اللغات سوى طائفة قليلة من اللغويين العرب ، أذكر منهم — فيما أعرف — ابن حزم الأندلسي . وموقف ابن حزم — حقا — يثير التساؤل ، الا أن هذا التساؤل لا يلبث أن يزول عندما ندرك أن مذهب ابن حزم الظاهري هو الذي دفعه إلى رفض التقرير بأفضلية اللغة ، إذ لم يأت نص في تفضيل لغة على لغة . ^(١) ولذلك فهو يعيب على جالينوس قوله : « أن لغة اليونانيين افضل اللغات ، لأن سائر اللغات انما تشبه اما نباح الكلام أو نقيق الضفادع . وهذا جهل شديد ، لأن كل سامع لغة ليست لغته ، ولا يفهمها فهي عنده في النصاب الذي ذكر جالينوس ولا فرق » ^(٢) . ويتفق تحليل ابن حزم لهذه الظاهرة مع الحقائق التي نبه اليها علم الاجتماع اللغوي . ^(٣)

ثم يخصص ابن حزم القول ، فيرفض — أيضا — التقرير بتفضيل العربية ، لأنه بها نزل كلام الله تعالى ، ويرى أن « هذا لامعنى له ، لأن الله أخبرنا أنه لم يرسل رسولا الا بلسان قومه ، فبكل لغة نزل كلام الله ووحيه » . ^(٤)

وباستثناء هذا الموقف الفريد لابن حزم ، كان اتفاق اللغويين العرب على تفضيل العربية على غيرها من اللغات اتفاقا عاما . ذهب إلى ذلك ابن فارس والتهالبي وابن جني ^(٥) . وقال به أيضا صاحب الزينة ، وهي حقيقة يمكن تقبلها « من خلال نشأة علم اللغة وأنه نشأ لفهم » النص القرآني الكريم . فالعربية هي لغة القرآن ، وهي مستودع عقائده وأحكامه » . ^(٦)

(١) انظر : سعيد الأفغاني : نظرات في اللغة عند ابن حزم : ص ٢٤

(٢) المرجع السابق

David Crystal: Linguistics: p . 26 (٣)

(٤) نظرات في اللغة عند ابن حزم : ص ٢٤ .

(٥) انظر : د . عبده الراجحي : فقه اللغة في الكتب العربية : ص ١٠٠ : ١٠٢

(٦) المرجع السابق ص ١٠٠

ولنست هذه النزعة — على أية حال — مما انفرد به علماء العربية وحدهم فيعاب عليهم بها ، إذ يحدثنا التاريخ عن أمثلة عدة لتغنى الناس بفضائل لغتهم ، وهجومهم للغات الآخرين فقد اعتقد الاغريق القدماء أن لغتهم أجمل اللغات ، وأنها تثير الأحاسيس الجمالية في النفس ، بينما اعتبروا اللغات الأخرى رطانة يستعملها البرابرة والمعلثمون . وفي العصور الوسطى تتكشف لنا صور متعددة لسخرية البعض من اللغات الغربية عليهم ، فقد سخر الرهبان الايطاليون من جلالة لغة زملائهم من القوطيين . كما أظهر أوليفير باسيلين احتقاره للغة الانجليز الغزاة . ومما يدل على انتشار هذه النزعة أن المتكلمين باللسان السلافي كانوا يطلقون على جيرانهم الألمان لفظ...ومعناها الأغبياء «^(٢) . وهذا — كما يقول مايرو باي — منزع طبيعي ، فاللغة ملك للناس تعبر عن خلجات أنفسهم ، وتحدث عن مفاهيم عزيزة لديهم ، منها الأسرة والبيت والوطن والدين ونادرا مايتنكر الانسان لأفراد أسرته أو لأصدقاءه المقربين أو لدين أجداده »^(٣)

فارتباط لغة مابعتيدة مقدسة لدى جماعة ما باعث قوى لهم على اجلال هذه اللغة وتقديسها وتفضيلها . ومن هنا كان ديفيد كريستال على حق عندما قال : أن هذه المسألة ترتبط بالنظرة إلى الاصول المقدسة للغة .^(٤)

وهذا نفسه مذهب اليه أبر حاتم سببا إلى تفضيل اللغات بعضها على بعض . فيقول : « أفضل السنة الأمم كلها أربعة : العربية والعبرانية والسريانية والفارسية ، لأن الله عز وجل أنزل كتبه على أنبيائه — عليهم السلام — آدم ونوح وأبراهيم ومن بعدهم من أنبياء بنى اسرائيل بالسريانية والعبرانية ، وأنزل القرآن على محمد — صلى الله عليه — بالعربية ، وذكر أن المجوس كان لهم نبي وكتاب ، وأن كتابه كان بالفارسية . هذا ماأنفق عليه أصحاب الشرائع ، وقال قوم بفضل اللغة اليونانية والهندية ، لأن كتب الفلاسفة والأطباء وأصحاب النجوم والهندسة

Mario Pei: Voices of Man , p. 96 — ٢
David Crystal: what is Linguistics , p. 63 — ٤

(١) المرجع السابق : ص ١٠
٣ — المرجع السابق :

والحساب بها ، وهذا قول منبوذ عند أهل الملل^(١) . فارتباط هذه اللغات : العربية والسريانية والعبرانية والفارسية بكتب مقدسة هو الذى دفع مفضلوها إلى تفضيلها وأظهار مميزاتا على غيرها .

بيد أن أبا حاتم يرى — بعد ذلك — أن العربية تفضل هذه اللغات فيقول : « وقلنا أن أفضل اللغات الأربع لغة العرب ، وهى أفصح اللغات وأكملها وأعذبها وأبينها^(٢) . ويعود أبو حاتم فيؤكد أن هذه الفضائل العربية انما كانت لأظهار فضل محمد — صلى الله عليه — على سائر الأنبياء ، وأظهار فضيلة الاسلام على سائر الأديان . يقول : « ونتكلم بما علمنا منه محبة لايراد فضل لغة العرب ، إذ كان فيه أظهار فضيلة الاسلام على سائر الملل ، وإبراز فضيلة محمد — صلى الله عليه — على جميع الأنبياء والرسول . »^(٣)

والعربية عند أبى حاتم « هى اللغة التامة الحروف الكاملة الألفاظ ، لم ينقص منها شئ من الحروف فيشينا النقصان ، ولم يزد فيها شئ فيجيبها الزيادة . وسائر اللغات فيها زيادة حروف مولدة ، وينقص عنها حروف اصلية . ونعتبر من ذلك باللغة الفارسية ، لأنها طبعنا عليها ونشأنا فيها . على أننا قد تدبرنا سائر اللغات فوجدنا فيها مثل ما ذكرنا من الزيادة والنقصان الذى هو العيب البين والشين الظاهر .

والحروف التامة كلها هى ثمانية وعشرون حرفاً لازيادة فيها ولانقصان . ودارت لغة العرب على هذه الحروف ؛ لم يزد عليها حرف ، وسائر اللغات زادت عليها ونقصت منها مثل اللغة الفارسية . فأنها قصرت عن : العين والغين والحاء والقاف والطاء والظاء والصاد والضاد والذال والطاء . حتى لا يوجد فى لغتهم الاصلية كلام يتكلم به على هذه الحروف . فإذا اضطروا إلى أن يتكلموا بكلمة عربية أو معربة فى بنيتها حرف من هذه الأحرف قبلوا ذلك الحرف إلى حرف قريب

(١) كتاب الزينة : ح ١ ص ٦١

(٢) المصدر السابق : ح ١ ص ٦١

(٣) المصدر السابق : ح ١ ص ٦٣ ، ٦٤ .

الحيز والمدرج منه ، أو إلى حرف يشمونه ذلك المعنى . كما قلبوا الحاء إلى الهاء فقالوا لمحمد (مهمد) ، وقلبوا العين إلى الالف ممدودة مهموزة فأشموها معنى العين فقالوا لعلی (ألى) وولدوا أحرفا ليست بأصلية فولدوا بين الفاء والباء حرفا فقالوا للرجل (يای) ، وللبستان (باغ) فالباء التى هى فى (الرجل) حيزها بين الفاء والباء ، والتى فى اسم البستان هى الباء الأصلية . وولدوا حرفا بين القاف والكاف فقالوا للقبر (كور) . (١)

وفكرة أبى حاتم فى تمام العربية — كما يبدو من هذا النقل — تعتمد على العدد والحساب ، فهو يرى أن عدد الحروف الثمانية والعشرين هو العدد التام ، وهذا هو عدد حروف العربية — وبذلك توافر لها الأكتمال . ويحتكم أبو حاتم إلى الحساب معيارا لتأكيد ما يذهب اليه ، وردا على من يعترض بأن سائر اللغات فيها الاكتمال والتمام ، وأن العربية هى التى فيها الزيادة والنقصان فيقول : « المعيار بيننا وبينهم الحساب ، لأننا اختلفنا فى عدد الحروف ، والعدد هو الحساب ، والحساب هو الشاهد العدل الذى اتفقت عليه الأمم كلها أن الأمم كلها متفق على أصوله ، أنه آحاد وعشرات ومئون وألوف ووجدنا هذه الأصول عندهم هى بنية الحساب وعليها يدور . وهذه الأصول مبنية على الحروف الثمانية والعشرين . فسموا (ا) واحد ، و (ب) اثنين ، و (ج) ثلاثة ، و (د) أربعة . فعلى هذا حتى استوفوا الآحاد إلى تسعة ، فقالوا : (ط) تسعة ، ثم ابتدأوا بالعشرات فقالوا : (ي) عشرة ، و (ك) عشرون ، حتى استوفوا العشرات إلى تسعين فقالوا : (ص) تسعون . ثم ابتدأوا بالمئتين فقالوا : (ق) مئة ، و (ز) مئتين حتى استوفوا المئتين إلى تسعمائة ، ثم قالوا فى الألف الذى هو غاية الحساب ومنتهى الأعداد : (غ) الف ... فكان فى استيفاء الحروف استيفاء الحساب كله . وصارت الحروف الثمانية والعشرون . التى بنيت عليها لغة العرب وفاء

(١) كتاب النونية : ح ١ ، ص ٦٤ ، ٦٥ — لاحظ هنا هذه المقابلات التى يعقدها المؤلف بين العربية والفارسية ، وهو ما يجب أن يسميه علماء اللغة بالتحليل التقابلي — Contractive analysis مما يدخل فى نطاق علم اللغة التقابلي

لأصول الحساب كلها ، لم يفضل حرف ولم ينقص حرف » .

وهذا المنحى ذاته هو ما لجأ إليه أصحاب الرسائل في تعليل فضل العربية وتماها كما بينا في الفصل الأول . وهنا تبدو — كما قلنا آنفاً — سمات الفلسفة الفيثاغورية التي — لاشك — أن الاسماعيلية قد تأثروا بها أيما تأثر في نظريتهم في العدد . ولذلك يقول أبو حاتم عن الحساب « أنه من أجل العلوم ، وعليه مدار أمر الدنيا والآخرة ، وبه قام أمر الدين ، لأن أصل الدين التوحيد . فالواحد اسم من أسماء الله عز وجل ، وهو من أعظم صفاته ، لا يشركه في هذه الصفات مخلوق ، والواحد هو أصل الحساب وعلة الفرد وأول الأعداد » .

ثم يعدد أبو حاتم — بعد ذلك — فضائل العربية الأخرى ، فيراها في : النحو وهو قانون يرجع إليها فيها ، ومعياري يعتبر به ، ومقياس يقاس عليه . فإذا شرد عنهم حرف أو أعوج عن سننه أو اشتبه معناه رجعوا إلى قانونهم ، ووزنوه بمعيارهم ، واستعانوا عليه بمقياسهم . فأقاموا درأه وقوموا عوجه ، لكي لا ييطل معاني الاسماء فتمحق عن اللغة ، وتدرس كما درست عن سائر اللغات وليس هذا لسائر اللغات وليس هذا لسائر الأمم ، وهو علم جسيم له خطر عظيم .^(١)

ثم في الشعر والعروض ، إذ أن « لغة العرب ديوانا ليس لسائر لغات الأمم ... وفي أي الأمم أنشأ الله شعراء يدون كلامهم ويعلو ذكركم ؟ كما أنشأ للغة العرب من الشعراء والذي قالته العجم في الأغاني هو بين الشعر والكلام المنشور ، وليس له وزن الشعر العربي ولا تقويمه ، بل هو كلامه قد سجعوه ومثله بالألحان والدليل على أن الشعر لم يكن في العجم أن الشاعر لا يوجد له اسم في الفارسية ، وكذلك الشعر لا اسم له »^(٢) .

ويضيف أبو حاتم إلى ذلك ما للعربية من فنون بلاغية كالإيجاز والمشارك

(١) كتاب النونية : ح ١ ص ٧١ ، ٧٦

(٢) المصدر السابق : ح ١ ص ٨٣ ، ٨٥ ، ١٢٢

اللفظي (تسمية معنيين باسم واحد) فاجتمع لهم التوسعة في الكلام وليس لهذا لسائر الأمم .^(١)

ومهما كانت هذه الاسباب التي يسوقها أبو حاتم في تفضيل العربية ، فإنها — جميعا تساق دافع من الأعجاب والاجلال لهذه اللغة ، مما يصبغها — أجمعها — بصبغة الحكم الذاتي ، وينأى بها عن أوصاف الحكم العلمى الموضوعى . ولايعنى هذا أن نرفض مثل هذا الحكم الذاتي بجماليات العربية ، وإنما علينا — كما يقول ماريو باى — أن نسمى الاشياء بمسمياتها ، وأن ندرك أن مثل هذا الحكم هو حكم جمالى ذاتي^(٢) وهو — فيما نظن. — حكم موضوعى في نطاق البيئة العربية .

وبناء على ماسبق فإن الدرس اللغوى يرفض مثل هذه الأحكام ، « فليس هناك لغة أكثر منطقية أو أكثر تعقيدا وكذلك لايجب أن نتحدث عن أن بعض اللغات بسيطة أو فجأة أو بدائية ... وأن بعض اللغات أجهل أو أقبح ، أو متكلفة » . فمثل هذا أحكام غير واقعية » .^(٣)

ومع ذلك فإن الوقوف عند هذه القضية ، واستعراض رأى لغويينا العرب فيها أمر هام ، لأنه يكشف لك عن الأطار الصحيح الذى ينبغى للغوى أن ينظر من خلاله إلى آراء علماء العربية في كثير من مسائلها ، وأن يكون درسه على وعى بهذه العلاقة الوثيقة بين العربية والقرآن الكريم .

٤ — تطور اللغة

يتفق الباحثون على أن اللغة ظاهرة اجتماعية ، تخضع — كأية ظاهرة اجتماعية أخرى — للتغير ، « واللغة كائن حى يخضع للتطور والتغير من جيل إلى آخر ، فاللغة دائمة التطور مهما أحيطت بسياج من الحرص عليها والمحافظة على خصائصها » .^(٤)

(١) المصدر السابق : ج ١ ص ٧٦ ، ٧٧

(٢) David crystal: Linguistics: p . 62

what is Linguistics ? p . 14 . 15

(٤) د . ابراهيم أنيس : الأنسوات اللغوية ص ١٧٠

Mario Pei: Voices of Man: p . 97 (٢)

وقد لفت أبو حاتم الرازى إلى فكرة تطور اللغة فى اشارات متناثرة يمكن أن نصنفها على النحو التالى :

(١) التطور فى أصوات اللغة :

كاسقاط بعض الأصوات أو تسهيلها كالهزمة مثلا لكثرة جريان الكلمات التى يسقط منها هذا الصوت أو يخففت على اللسنة . فهو يقول فى باب (البارى) : « قال أهل اللغة : معناه الخالق . يقال برأ الله الخلق أى خلقه ، والبرية الخلق ، والبارى الخالق . وأكثر القراء العرب لا يهمزون البرية ، لكثرة ما جرت على اللسنة »^(١) . ويقول فى باب (الله) : فأما الله عز وجل فهو الاله معرف بالالف واللام . فالألف هو من سنخ الكلمة ، لأنه فى الأصل اله . والألف أدخلت فيه مع اللام للتعريف . فلما دخلت فيه ألف التعريف سقطت الألف الأصلية ، وتركت الهزمة لكثرة ما يجرى على ألسنتهم »^(٢) .

وهذا النوع من التطور الصوتى هو ما يشير اليه علماء اللغة (بنظرية الشيوخ) وتقرر هذه النظرية أن الأصوات التى يشيع تداولها فى الاستعمال تكون أكثر تعرضا للتطور من غيرها^(٣) . كما يمكن أن نفسره أيضا بما يقوله بعض اللغويين عن (نظرية السهولة) الى تذهب إلى أن الانسان فى نطقه لأصوات لغته يميل إلى الاقتصاد فى المجهود العضلى وتلمس أسهل السبل فهو لهذا يميل إلى استبدال السهل من اصوات لغته بالصعب الشاق الذى يحتاج إلى مجهود عضلى أكبر .^(٤)

ومن هذا التطور فى أصوات اللغة أيضا ، ما نبه اليه أبو حاتم من قلب صوت بآخر لقرب مخرجيهما . يقول عن أصل لفظ (مهمين) : « وهو فى الأصل مؤنن فقلبت الهزمة هاء لقرب مخرجيهما ، كما نقلت فى أرقت الماء وهرقته ، وماء

(١) المصدر السابق : ج ٢ ص ١٣

(٢) د . ابراهيم انيس : الأصوات اللغوية : ص ١٧٧

(٣) المرجع السابق : ص ١٧٣ ، ١٧٥

مهرق ومؤرق ، وكما قالوا : ابرية وهبرية ، وهيئات وأيهات ، وإياك وهياك . فأبدلوا من الهمزة ها « (١) » .

ويمكن تفسير هذا التطور الصوتي في ضوء مقاله علماء اللغة عن انتقال مخرج الصوت من مخرجه الاصلى إلى مخرج آخر ، فيستبدل به أقرب الأصوات اليه في هذا المخرج الجديد « (٢) » .

ومن ظواهر التأثير بين الاصوات — كذلك — ما عرف في الدروس العربى بظاهرة الأدغام ، وهى ما يترتب عليه اقتصاد فى الجهد العضلى ، والوصول بالنطق إلى مرماه من أقصر الطرق . وقد أشار أبو حاتم إلى هذه الظاهرة فى تحليله لكلمة (قيوم) فقال : « القيام فيعال من قمت ، أصلها : قيوام فانقلبت الواو ياء ... ومثله الأيام انما اصله : أيام لأن الواحد يوم الياء ساكنة فى قولهم أيام ، وجاءت الواو تتلوها ولا حرف بينهما ، فحولوها ياء وأدغموها فى الياء التى قبلها ، لأنها أخف على ألسنتهم وأرادوا أن يكون الحرفان يخرجان من مخرج واحد فيكون أخف عليهم » (٣) .

تلك التطورات الصوتية أمر طبيعى ، « لأن اللغة ليست فى الحقيقة الا عادات صوتية تؤديها عضلات خاصة ، ويتوارثها الخلف عن السلف . غير أن تلك العضلات لا تؤدى تلك العادات الصوتية بصورة واحدة فى كل مرة ، بل يلحظ عالم الأصوات بعض الفروق الدقيقة بين نطق أبناء اللغة الواحدة فى البيئة الواحدة » (٤)

(١) كتاب الزينة : ح ٢ ص ٧٤

(٢) د . ابراهيم أنيس : الأصوات اللغوية : ص ١٣٣

(٣) كتاب الزينة : ح ٢ ص ٩٥ — يرى ابن حزم الأندلسى أن مثل هذا التعليل فاسد ، وأن قولهم كان الاصل كذا فاستقل فنقل إلى كذا شئ يعلم كل ذى حس أنه كذب ، لم يكن قط ، ولا كانت العرب عليه مدة ثم انتقلت إلى ما سمع منها بعد ذلك (انظر : نظرات فى اللغة عند ابن حزم — ص ٤٥ ، ٤٦) . وهذا ما يذهب اليه علم اللغة الحديث ، ويرى أن مثل هذه التعليلات عمل افتراضى قام به الصرنيون (انظر : د . كمال بشر : علم اللغة العام — الاصوات ص ٢٤١ ، ٢٤٢) .

(٤) د . ابراهيم أنيس : الاصوات اللغوية : ص ١٧٠

(٢) التطور في المعنى :

تغيرات المعنى ... غالبا ماتكون صدى لتغير الميول الاجتماعية^(١) . ولاشك أن الاسلام كان أكبر العوامل التى غيرت الحياة العربية أجمعها وطورتها ، مما استتبع — من بعد — تطورا ملحوظا فى اللغة — ، أما بالاضافة معان جديدة إلى أصول لغوية قديمة ، وأما بظهور ألفاظ جديدة لم يكن لها أصل من قبل . وقد أشار أبو حاتم إلى هذا فقال : « أن الاسماء التى هى مشتقة من ألفاظ العرب ، ولم تعرف قبل ذلك مثل المسلم والمؤمن والمنافق والكافر ، لم تكن العرب تعرفها ، لأن الاسم والايمان والنفاق والكفر ظهر على عهد النبى — ﷺ — وإنما كانت العرب تعرف الكافر كافر نعمة ولا تعرفه من معنى الكفر بالله . قال الشاعر :

ولا تحسبنى كافرا لك نعمة

.... وكانت تعرف المؤمن من جهة الامان . قال الشاعر :

والمؤمن العائذات الطير يمسحها ...
ركبان مكة بين الغيل والسند

أما المنافق فإنه لاذكر له فى كلام العرب »^(٢) .

وكثير من الألفاظ التى حللها المؤلف تظهر مثل هذا التطور الدلالى مما يمكن ملاحظته فى أغلب صفحات الكتاب . ثم يشير أبو حاتم إلى نوع آخر من التطور اللغوى الذى أحدثه ظهور الاسلام ، وهو نشأة بعض التعبيرات التى لم تكن تستعمل من قبل مثل : (بسم الله الرحمن الرحيم) يقول : « روى أبو عبيد باسناد له عن الحارث الملكى قال : قال الشعبي : كيف كان كتاب رسول الله — ﷺ — اليكم ؟ قال : قلت : (باسمك اللهم) . قال : ذلك الكتاب الأول كتب النبى — ﷺ — (باسمك اللهم) فجرت بذلك ماشاء الله أن تجرى . ثم نزلت (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) . فكتب (بسم الله الرحمن الرحيم) ... وسن النبى — ﷺ — أن جعلها فاتحة كتبه إلى الامم والقبائل

(١) د . محمود السمران : علم اللغة : ص ٣٠٥

(٢) كتاب الزينة : ج ١ ص ١٤٠ ، ١٤١

والمملوك ، فجرت السنة بذلك منه — ^{صلى الله عليه} عليهما السلام — في أمته » (١)

وهو هنا يلحظ نشأة هذا التعبير وتطوره حتى وصل إلى ما عرف به أخيرا .
كذل يمثل المؤلف لهذا بتعابير آخر مثل : (السلام عليكم) ، (الحمد لله
رب العالمين) و (لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم) ، و (وحسبنا الله ونعم
الوكيل) ، و (توكلت على الله) ، و (انا لله وانا اليه راجعون) الخ (٢) .

بالاضافة إلى هذا العامل الداخلي ، هناك عامل خارجي يؤثر في اللغة ويعمل
على تطورها ، وهو احتكاك اللغة بغيرها من اللغات أما بالمجاورة أو بالحروب أو
التجار . ومن الطبيعي أن يظهر أثر هذا الاتصال بين لغة وأخرى في انتشار ألفاظ
دخيلة بين كلمات كل منهما ، قد تكون على صورتها ، أو تتغير هذه الصورة بما
يتواءم وبعض الأنظمة الصوتية ، أو الصرفية أو النحوية في اللغة القابلة لهذه
الألفاظ الدخيلة . ومن هذا النوع الثاني — الذي تتغير فيه صورة الكلمة
الدخيلة — ما يورده أبو حاتم مستشهدا فيه برأى عبيد القاسم بن سلام ، الذي
يقول : « للعرب في كلامها علامات لا يشركهم فيها أحد من الأمم بعلمه ، منها
أدخلهم الألف واللام في أول الاسم ، والزامهم اياه الأعراب في كل وجه ، في
الرفع والنصب والخفض . كما أدخلوا في (الطور) وحذفوا الألف التي في آخر
الحرف ، فألزموه الأعراب في كل وجه . وهو بالسريانية (طورا) على حال واحد
في الرفع والنصب والخفض . وكذلك (اليم) هو بالسريانية (يما) ، فأدخلت
العرب فيه الألف واللام وصرفته في جميع الأعراب على ما وصفت . قال ومن
علاماتهم التي فصل بها كلامهم من كلام العجم ادخالهم القاف في آخر الاسم
في موضع الهاء ، كقولهم (الاستبرق) وهو الغليظ ، وهو (استبره)
بالفارسية ، وقولهم (يلمق) وهو (يلمه) . وادخلهم الجيم في آخر الحرف
كقولهم : (موزج) ، (ديباج) وهو (موزه) و (ديباه) (٣) .

(١) كتاب الزينة : ح ٢ ص ٤ .

(٢) أنظر : المصدر السابق : ح ١ ص ١٥٠ ، ١٥١ .

(٣) كتاب الزينة : ح ١ ص ٧٧ : ٧٩ .

وفي ضوء هذا الاحتكاك بين اللغات ، وتأثر العربية بغيرها ، وتطورها — تبعاً لذلك — وارتباط هذه اللغة بكتاب مقدس دفع علماءها إلى النظر إليها نظرة خاصة ، أثّرت قضية عربية القرآن وما في الكتاب من ألفاظ أعجمية . فمنهم من أنكر هذا الدخيل غير العربى ، ومنهم من أقر وجوده فى القرآن بألفاظه الأعجمية ، وطائفة توسطت فقالت بأن لهذه الألفاظ أصولاً أعجمية إلا أنها عربية من حيث اللفظ . وكان من هؤلاء أبو عبيد القاسم بن سلام الذى تابعه أبو حاتم فى رأيه ، وفحوى قوله : « أن هذه الأحرف أعجمية إلا أنها سقطت إلى العرب فعربتها بألسنتها ، وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية ، ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الألفاظ بكلام العرب على التعريب » (١) .

ومهما كان الأمر فإن اثارة هذه القضية دليل على ما يقره عامة العلماء من تأثر اللغات بعضها ببعض نتيجة الاتصال والاحتكاك بينها ، فذلك من القوانين اللغوية العامة التى تخضع لها أية لغة من اللغات .

٥ — أنقسام اللغة

تنزع اللغة — خلال رحلة وجودها على ألسنة البشر — إلى التطور والتغير المستمر ، تابعة فى هذا لما يطرأ على المتكلمين بها من تغيرات اجتماعية أو ثقافية أو سياسية ، أو تنقلهم من بيئتهم إلى بيئات أخرى . ثم تأخذ اللغة فى الانقسام إلى لهجات نتيجة للاختلافات الجغرافية ، والانعزال بين طوائف المتكلمين بها ، أو ما يترتب — عادة — عن الصراع بين هذه اللغة المعينة وبعض اللغات الغازية ، ومن هنا تظهر اللهجة فى اللغة . (٢)

على أنا ينبغي أن نقرر « أن العرب لم يتوفروا على درس اللهجات كما توفر على درسها المحدثون ، ذلك لأن عملهم كان مرتبطاً (بفهم) النص القرآنى وما يتصل به من نصوص دينية ، أى أن عملهم كان مرتبطاً باللغة الموحدة التى نزل فيها

(١) المصدر السابق : ج ١ ص ١٣٩ ، ١٤٠

(٢) أنظر : د . إبراهيم أنيس : فى اللهجات العربية (مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٥) ص ٢١ : ٢٥

القرآن الكريم ، ومن ثم كان من العيب أن يوجهوا جهودهم إلى درس اللهجات . ومع ذلك فإن كتبهم تعرض للهجات القبائل ، لكننا نلفت إلى حقيقة مهمة في تاريخ العربية هي أن هذه اللهجات التي عرضوا لها ليست (لهجات عامية) كما نفهمها في العصر الحديث ، وإنما هي (عناصر لغوية) تنتسب إلى قبائل معينة وقد دخلت اللغة الموحدة وأصبح لها مستوى من الفصاحة مقرر ومعروف »^(١) . وفي ضوء هذا التحليل يمكننا أن نعلل لقلة المادة اللهجية في كتاب الزينة ، وأكثر هذه المادة غير معزو إلى من كان يتكلمها من القبائل العربية . والنقطة الأولى في هذه المادة هي إشاراته إلى لهجة قريش ، وتفضيله لها على غيرها من لغات القبائل لفصاحتها ، وهو ما يمكن فهمه في الإطار الذي درس العرب من خلاله لغتهم ، وقد أشرنا إليه سلفاً .

ومابقي من هذه المادة — بعد ذلك ترى فيه الاختلاف بين اللهجات العربية في المستوى الصوتي — وهذا أكثرها — أو المستوى الصرفي أو المستوى الدلالي .

أ — من هذه الاختلافات بين اللهجات العربية من ناحية (الاصوات) مايتعلق بالحركات القصيرة (الصوائت القصيرة) الفتحة والكسرة والضمة . « إذ نلاحظ أن بعض اللهجات يستعمل الفتحة مثلاً حيث تستعمل الكسرة أو الضمة لهجات أخرى »^(٢) من هذا ماأشار إليه أبو حاتم في مادة (وتر) : « وهما لغتان (وتر) و (وتر) بفتح الواو وكسرها . ويقال الكسر هو لغة بني تميم وعليه عامة الناس وأكثر القراء على كسر الواو . وقرأ قوم بفتح الواو ، ومنهم أبو عمرو بن العلاء وغيره ، وهي لغة أهل الحجاز يقولون للفرد (وتر)^(٣) . » وقال في مادة (ذرية) : « قال الكسائي في قوله (ذرية قوم

(١) د . عبده الراجحي :: فقه اللغة في الكتب العربية : ص ١١٠

* كان القدماء من علماء اللغة العربية يعبرون عما نسميه الآن باللهجة بكلمة (اللغة) حيناً و (باللحن) حيناً آخر . (أنظر د . إبراهيم أنيس : في اللهجات العربية ص ١٦) .

(٢) د . عبده الراجحي : اللهجات العربية في القراءات القرآنية : ص ١١٨

(٣) كتاب الزينة : ح ٢ ص ٤٦ .

آخرين) فيه لغتان (ذرية) و (ذرية) مثل (عليّة) و (عليّة) . وكان قرأه بالضم وكذلك قرأها أبو عمرو ، وهى قراءة أهل المدينة الا مايروى عن زيد بن ثابت أنه قرأ (ذرية) بكسر الذال » .^(١)

والملاحظ هنا أن لغة أهل الحجاز تنحى إلى الفتح ، وأن لغة تميم تأخذ بالكسر . ذلك أن الفتح — وهو أخف من الكسرة — يمكن أن يعزى إلى البيئة المتحضرة فى الحجاز ، وأن يعزى الكسر إلى تميم وغيرها من قبائل البادية التى لاتنفر طبائعهم من الخشونة .^(٢)

ب — كذلك اختلاف اللهجات العربية فى الهمزة تحقيقا وتسهيلا . ويبدو أن أهل المدينة كانوا ممن يسهلون الهمزة ، وكذلك أهل البصرة ، إذ يروى حاتم أن الكسائى حج مع المهدي فقدمه صلى فهزم فأنكر أهل المدينة وقالوا : نبر فى مسجد رسول الله — ﷺ — كأنه ينشد الشعر .^(٣) وهم لذلك كانوا يخفون ولايمزون فى جبرائيل وميكائيل . وتلك أيضا لهجة أهل البصرة :^(٤)

وهذا ماتؤكد كـتـب العربية ، أن تحقيق الهمزة من لهجات تميم وقيس وبنى أسد ومن جاورها ، أى قبائل وسط الجزيرة وشرقيها . وأن تسهيلها لهجة أهل الحجاز وهذه القبائل — التى كانت تحقق الهمزة — قبائل كانت تعيش فى البادية ، أما قبائل التسهيل فهى تلك التى كانت متحضرة فى الحجاز ... لأن تحقيق الهمزة يناسب البيئة البدوية إذ ثبت أنها صوت شديد لأنها صوت حنجري انفجاري لا هو بالمجهور ولا بالمهموس^(٥) .

ح — ومن الظواهر الصوتية التى تميزت بها بعض اللهجات العربية دون

(١) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٢٩٣ .

(٢) د . عبده الراجحي : اللهجات العربية : ص ١٢٠ .

(٣) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٤٣٨

(٤) المصدر السابق : ح ٢ ص ١٦٤

* يقول ابن مجاهد فى كتاب (السبعة) : « واختلفوا فى الهمز وتركه من قوله (ورويا) وأخبرنا

محمد بن يحيى بإسناده عن أهل المدينة (وريا) غير مهمز » ص ٤١١ ، ٤١٢

(٥) د . عبده الراجحي : اللهجات العربية : ص ١٠٥ : ١٠٧

الأخرى : الجهر واللمس والأطباق والمختلفة والأشباح ، وما يحدث بين الأصوات — في الكلمة الواحدة — من تأثير بعضها في بعض ، فيقلب المهموس إلى مجهور ليناسب نظيرا له في الكلمة ، أو من عدم الإطباق . وفي باب جهنم وصفاتها يقول أبو حاتم : « ويقال لها سقر وفي سقر لغتان : سقر وسقر بالصاد والسين »^(١) . وفي باب (الصراط) يقول : « في الصراط ثلاث لغات » صراط وسراط ووزراط ... قال السجستاني : كل حرف فيه (طاء) أو (خاء) أو (غين) أو (قاف) فالسين والصاد فيه لغتان . نحو الصراط والسرط ، والسلطان والصلطان ، ومصلوخ ومسلوخ ، وسلخت الشاة وصلختها ، وصقر وسقر قال في الصراط لغة أخرى بين الصاد والزاي يقولون الزراط والزقر ، ليست يزاي خالصة »^(٢)

وما يشير إليه المؤلف هنا هو ما يسمى (بالتأثير الرجعي) بين الأصوات . فقي (السراط) نأثر الصوت الأول (السين) بالثاني (الراء) . وهذا في ضوء اتفاق القراء على قراءة (الصراط) بتفخيم (الراء) . فإذا علمنا أن الراء المنفخمة تعد من الناحية الصوتية أحد اصوات الاطباق فهمنا تأثيرها في (السين) بأن حولتهما صوتا مطبقا »^(٣) . وهذا ما لفت اليه السجستاني في النص السابق . فقال : كل حرف فيه طاء أو خاء أو غين أو قاف فالسين والصاد فيه لغتان . فالطاء والحاء مطبقان ، والغين والقاف صوتان مستعليان . وهذا ما حدث في سقر بالصاد والسين « لأنهم كانوا يريدون في الأصوات المجهورة استعلاء ، والقاف — عندهم — صوت مجهور ولذا تقلب السين صاد أو يتبادلان ، مناسبة لهذا الصوت المستعلى »^(٤) . أما اللغة الأخرى في (الصراط) بين الصاد والزاي ، فهو أيضا تأثير رجعي فالصادر صوت مهموس لثوي احتكاكي مطبق ، والراء صوت لثوي مكرر ... ومعنى ذلك أن الصاد المهموسة تجاوزت مع صوت مجهور فتأثرت به ، وكان ما أسموه اشمأها زايا »^(٥) .

(١) المرجع السابق : ص ١٥٠

(٥) المرجع السابق : ص ١٤٦

(١) كتاب الزينة : ج ٢ ص ٢١٤ .

(٢) المصدر السابق : ج ٢ ص ٢١٦ ، ١٧ ط

(٣) د . عبده الراجحي : اللهجات العربية : ص ١٤٩ .

وعلى الرغم من أن أبا حاتم لم ينسب هذه الظاهرة لهذه أو تلك القبائل إلا أنه يمكن أن نقول : أن التأثير بالاطباق مما ينسب إلى قبائل البادية لما فيها من الوضوح في السمع حيث تتطلب البيئة الصحراوية — التي تنتشر فيها الأصوات في مسافات شاسعة ، لايعوقها عائق ولايحول دونها حائل — توضيح الأصوات بطرق عدة من بينها الجهر بالصوت ليصبح أكثر وضوحا في أذن السامع ، وكذلك الاطباق في الصوت .^(١)

د — وإلى جانب هذه الاختلافات في المستوى الصوتي للعربية اختلفت لهجات العربية في المستوى الصرفي وأكثر هذه الاختلافات — كما وردت عند أبي حاتم — تقع في وزن الفعل ، فبعض اللهجات تستعمل الفعل الثلاثي مزيدا بالهمزة لتعديته ، وبعضها تستعمله مجردا ، والمعنى في (أفعل) و (فعل) حينئذ واحد . يقول المؤلف في مادة (لحد) : « روى عن مجاهد (لسان الذي يلحدون اليه) وأهل المدينة قرأوها بضم الياء في كل القرآن ، وكذلك أبو عمرو ويجعلونها من الأحاد . وقال أبو عبيد : ولحدت أيضا إذا عمل لحد القبر ، وفيه لغتان : لحدت والحدت واسقاط الألف أفشا اللغتين »^(٢) . وقال في مادة (الفتنة) : « يقال فتن وأفتن قال الكسائي في قوله (واحذرهم أن يفتنوك) لغة أهل الحجاز »^(٣) .

وكانت هناك — كذلك — بعض اللهجات التي تنجح إلى تعديته الثلاثي بالتضعيف « يقال بشرت الرجل بالأمر فأنا أبشرو به . ويقال أيضا بشر بالتشديد . وقد جاءت اللغتان جميعا في القرآن ، وهي (أى لغة التشديد) لغة قرشية »^(٤) .

ومما تباينت فيه لهجات العربية — في هذا المستوى الصرفي — صيغ بعض

(١) المرجع السابق : ص ١٤٧ ، ١٥٠

(٢) كتاب الزينة : (مخطوط) ص : ١٨٦

(٣) المصدر السابق (مخطوط) ص ٤٢٠ — جاء في كتاب : اللغات في القرآن : « فتنوا المؤمنين

والمؤمنات) يعني أخرجوا بلغة قریش » ص ٥٣

(٤) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٢٥٩ .

المشتقات ، مع وحدة المعنى بينها جميعا . يقول المؤلف : « القيوم فيه لغتان : قيوم وقيام ، وقد قرئ بهما جميعا »^(١) ويقول في باب (الغفور) : « غفور وغفار وغافر ثلاث لغات وهى من المغفرة ، والمغفرة الستر »^(٢) . ويقول في باب (الواحد) : « وفي الواحد عن العرب لغات كثيرة . يقال : (واحد) و (أوحد) »^(٣) . ويقول في باب (المعروف والمنكر) : « والمعروف والعرف لغتان ، وكذلك المنكر والنكر لغتان »^(٤) . والنكر ينسبها صاحب كتاب اللغات في القرآن إلى لغة قريش .^(٥)

هـ — وفي المستوى الدلالي يذكر أبو حاتم أن يفتنون بلغة حمير يحرقون فيقول : (يوم هم على النار يفتنون) هو في التفسير يحرقون قال : وقال بعض أهل العالم هى لغة حمير فتنبت الذهب إذ احميت عليه النار »^(٦) . ويروى أهل اليمن كانوا يستعملون (تسبحون) بمعنى (تستننون) .^(٧) كذلك استعمال لفظ الرجز بمعان مختلفة من لهجة إلى أخرى . يقول : « الكسائي في قوله عز وجل (رجزا من السماء) قال هو : العذاب في لغة أهل الحجاز »^(٨) . ويذكر صاحب كتاب اللغات في القرآن أن (الرجز) يعنى العذاب بلغة طيء ورجز الشيطان يعنى تخويف الشيطان بلغة قريش »^(٩)

وبعد فان استعراض المادة اللهجية في كتاب الزينة يكشف عن ارتباطها الوثيق بالقراءات القرآنية ، إذ كانت القراءات — بلا شك — صورة للهجات العربية التى

(١) المصدر السابق : ح ٢ ص ٩٥ — جاء في كتاب اللغات في القرآن : « القيوم يعنى القائم بلغة

قريش ، وكان عمرو بن الخطاب يقرؤها الى القيام » ص ١٩ .

(٢) المصدر السابق : ح ٢ ص ٩٧

(٣) المصدر السابق : ح ٢ ص ٣٥

(٤) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٤٨

(٥) اللغات في القرآن : ص ٣٣

(٦) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٤٢١

(٧) المصدر السابق : ح ٢ ص ٩٠

(٨) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٤٦٤

(٩) اللغات في القرآن : ص ١٧ ، ٢٦

دخلت عناصر في اللغة المشتركة التي كانت تصور على السنة العرب ، ونزل بها القرآن من بعد .

٦ - اللغة والمجتمع

سبق أن أشرت — أول هذا الفصل — إلى تعريف اخوان الصفا للغة ، وأن اللغة — عندهم — لا تؤدي وظيفتها الا في مجتمع ، أي أنها ظاهرة اجتماعية تخضع لما تخضع له الظواهر الاجتماعية من التغير والتطور . وعلى الرغم مما جاء في الرسائل وفي كتاب الزينة من نصوص يفهم منها — جميعا — اتجاه الاسماعيلية إلى القول بالتوقيف في نشأة اللغة ، وربط هذه النشأة بنشأة الكون — على العموم — وتأثير الفلك والنجوم في هذا ، الا أن تعريف أصحاب الرسائل للغة بأنها « وضعت بين الناس لكيما يعبر بها كل انسان عما في نفسه من المعاني لغيره من الناس السائلين عنه والمخاطبين » يعني أنها لا توجد الا في مجتمع ، تربط بين افراده حاجات وعلاقات ، وهذا نفسه ما نفهم منه أن اللغة لديهم ظاهرة اجتماعية وهو ما يمكن أن نفهمه — أيضا — متضمنا في معالجة ابن حاتم الرازي لألفاظ اللغة ، وأن لم ينص عليه صراحة ، كإشارته المتعددة إلى اثر الاسلام في اللغة العربية وهو من أكبر العوامل الاجتماعية التي أدت إلى تغير العربية ونطورها ، ثم تناوله لأكثر الألفاظ التي عرض لها تناولاً تاريخياً يساير فيه حياة اللفظ من دوره الأول الذي تقتصر فيه دلالة اللفظ على الدلالة الحسية ، ثم ما يطرأ على هذه الدلالة من تغيرات حتى تتحول هذه الدلالة إلى الرمز إلى أمور معنوية محضة . فهذا المنهج التاريخي في تناول ألفاظ اللغة يكمن وراءه — لاشك — نظرة واعية بالتغير والتطور اللذين يعرضان لألفاظ اللغة ، وهو ما يلفت — بدوره — إلى نظرة إلى حاتم للغة على أنها كائن حي أو قل ظاهرة اجتماعية تؤثر فيها كثير من المتغيرات الاجتماعية الاقتصادية والدينية ... الخ التي يمر بها المجتمع .

والصلة بين المجتمع واللغة تبدو في التبعية التي تفرضها ظروف الحضارة على ألفاظ اللغة مما يظهر جليا في الابتداء في اللغة ، ويكون ذلك ألفاظ جديدة أو

أعطاء معان جديدة لألفاظ قديمة أو استعارة الفاظ من لغات أخرى .^(١)

وقد نبه أبو حاتم الى هذا عندما عرض — في مقدمة كتابه — لما يريد تفسيره من معاني الاسماء فقال : « فمنها ما هي قديمة في كلام العرب اشتقاقاتها معروفة ، ومنها أسام دل عليها النبي — ﷺ — في هذه الشريعة ونزل بها القرآن فصارت أصولا في الدين وفروعا في الشريعة لم تكن تعرف قبل ذلك ، وهي مشتقة من ألفاظ العرب . وأسام جاءت في القرآن لم تكن العرب تعرفها ولا غيرهم من الأمم »^(٢) .

ونسوق الآن بعض الأمثلة من الألفاظ التي تناولها أبو حاتم ، والموضحة لهذه الصلة بين اللغة والمجتمع وكيف تخضع اللغة لنواميس الحضارة والأجتماع .

النفاق

« المنافق في اللغة مشتق من النافقاء ، والنافقاء جحر اليربوع يكون له بابان ، فإذا أخذ عليه باب خرج من الباب الآخر يستر بذلك نفسه في الخروج والدخول ، وهو مأخوذ من النفق وهو النقب تحت الأرض ... قال أبو زيد : النافقاء هو جحر اليربوع الذي يخرج منه إذا فزع . وهذا قريب من معنى النفاق ، لأنه يظهر الاسلام فإذا أحس بالخوف من العدو أظهر الكفر وخرج عن الاسلام وقال آخرون شبه المنافقون باليربوع الذي هو في نافقائه الذي له بابان يدخل من واحد ويخرج من واحد ، وكذلك المنافق في الاسلام قال الله عز وجل في صفتهم (وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم انما نحن مستهزئون) ولم يكن أهل الجاهلية يعرفون اسم المنافق فهذا من الاساس التي لم تكن في الجاهلية وغيره مما ذكرنا ، سنها سول الله — ﷺ — كما علمه الله »^(٣) .

(١) د . حسن ظاظا : اللسان والانسان : ص ١٠٢

(٢) كتاب الوزنية : ج ١ ص ١٣٤

(٣) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ١٧٧ : ١٨٠

« قال الفراء : الفاسق الخارج عن الطاعة يقال فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها . وقال في قول الله عز وجل (ففسق عن أمر ربه) أى خرج عن طاعته قال ولا أحسب الفأرة سميت فويسقة إلا لخروجها من جحرها على الناس وقال في قوله عز وجل (وَكَرَّهَ اليكُم الكفر والفسوق والعصيان) . قال الفسوق المعصية في هذا الموضع ، وكذلك الفسوق في الدين هو الميل عن الهدى إلى الضلال . وقال هذه كلمة لم نسمعها في شيء من أشعار الجاهلية ولا أحاديثهم ، إنما تكلمت به العرب بعد نزول القرآن »^(١)

وهنا يلحظ الباحث كيف أدى الاسلام إلى التطور في الفاظ اللغة من ناحية الدلالة وكيف انتقل بدلالات كثير من الألفاظ من الحسيات إلى المعنويات ، وهذا جانب يكشف عن تأثير اللغة ببعض المتغيرات التي تطرأ على المجتمع . ومن هنا فاللغة أو المعجم اللغوي لأمة ما هو في نفس الوقت صورة ملخصة لما تعرفه هذه الأمة في حياتها اليومية ، وكيانها الاقتصادي ، والسياسي وسلوكها الديني والأخلاق وتقدمها العلمي والفني .^(٢)

وقد عكست العربية في كثير من ألفاظها التطور الاجتماعي — مثلاً — الذي خضع له المجتمع العربي ، فوجود كلمات مثل : القبيلة والعشيرة والشعب والعمائر والبطون والأفخاذ والفصيلة ، دال — بلا شك — دلالة مُصَوِّرة للمراحل التي مر بها المجتمع العربي في تطوره الاجتماعي . يقول أبو حاتم : « وإنما سميت العرب شعوباً لأنهم قيل لهم حين تفرقوا من اسماعيل بن ابراهيم ، ومن قحطان بن عامر فتشعبوا ثم القبائل حين تقابلوا ونظر بعضهم إلى بعض في خلة واحدة ، وكانوا كقبائل الرأس ثم العمائر حين عمروا الأرض وسكنوها ثم البطن حين استوطنوا الأودية ونزلوا وبنوا البيوت بالشعر ودعموها ثم الأفخاذ والفخذ . أصغر من البطن ثم الفصائل حين انفصلوا من الأفخاذ .

(١) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٨٩

(٢) د . حسن طائلا : اللسان والانسان ص ٥٩٨

قال الله عز وجل (وفصيلته التي تؤيه) ثم العشائر حين انضم كل بنى أب إلى أبيهم دون بنى أعمامهم فحسن معاشرتهم وليس بعد العشيرة شيء ينسب اليه ، قال والعشيرة مثل عبد مناف ... » (١)

وهناك — إلى جانب ذلك — أمثلة عديدة لالفاظ من العربية تناولها أبو حاتم ، وكشف — خلال هذا تناول — عن الكثير من عادات العرب في صف الخمر ولعب الميسر والمغامرة والاستقسام حال اختلافهم حول نسب واحد منهم أو اتهام آخر بجناية مما يصور الجوانب الاجتماعية والدينية والاقتصادية في المجتمع العربى قبل الاسلام ، ويلفت الباحث إلى خطة المؤلف ونظرته المدركة للعلاقة بين اللغة والمجتمع ، واجتزأ — هنا — بواحد من هذه الأمثلة وهو شرحه للاستقسام بالأزلام ، يقول : « قال : الأزلام هى القداح ، كانوا يضربون بها لكل سفر بين غزو وتجارة ، واحدهما زلم . قال وانما سعى استقساماً لأنهم كانوا يطلبون قسم الرزق وطلب الحوائج بها ، فكانوا يسألونها أن تقسم لهم ، قال وهذه هى الأقسام التى استقسم بها عبد المطلب فيما يروى فى المغازى وكانوا إذا أرادوا أن يقسموا شيئاً تساهموا عليه بالقداح فما خرج لكل امرئ جعلوا حظاً له ونصيباً وقسماً ، فقليل له استقسام أى طلب القسم وهو النصيب ... وكانوا إذا اختلفوا فى نسب رجل أتوا إلى السادن بقدر مكتوب عليه نعم ، لا ، منكم ، من غيركم ، ملصق ، العقل ، مطل العقل ، بمئة درهم . ثم قالوا للصنم : يا أللهنا قديماً ربنا فى نسب فلان فأخرج علينا الحق فيه ، فتجال القداح فان خرج الذى عليه (منكم) كان أوسطهم نسباً ، وأن خرج الذى عليه (من غيركم) كان حليفاً ، وأن خرج (ملصق) كان على منزله لا نسب له ولا حلف . وكانوا إذا أرادوا سفراً ، وأراد أحدهم تزويجاً جاءوا بمئة درهم وقالوا يا أللهنا أنا أردنا كذا وكذا ، فان خرج (نعم) فعلوا ، وأن خرج (لا) لم يفعلوا وكانوا إذا جنى أحدهم جناية فاختلفوا فيمن يجعل العقل جاءوا بمئة درهم فقالوا يا أللهنا فلان جنى عليه فأخرج الحق . فإن خرج القدح الذى عليه (العقل عليه) ضرب عليه ولزمه

(١) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٢٩٦ : ٢٩٨

العقل وبرىء الآخرون . وإن خرج غيره كان على الآخرين العقل » (١).

وهذا النص يكشف عن منهج أئى حاتم فى شرحه لألفاظ اللغة التى تناولها ، فهو لا يكتفى فيه بالتحليل اللغوى لهذه الألفاظ ، وإنما يصل هذا التحليل بالبيئة الاجتماعية ، لافتنا إلى العلاقة بين هذا التحليل اللغوى وأحداث البيئة . وأن اللغة — من ثم — خاضعة للتطور والتغير تبعاً للبيئة التى تدور فيها وما يطرأ عليها .

٧ — اللغة والواقع المادى أو علاقة الاسم بالمسمى

شغل الفكر الانسانى — منذ بواكيره الأولى — بقضايا الألفاظ ودلالاتها ، وكانت العلاقة بين الاسم والمسمى من بين هذه القضايا التى حاول الانسان أن يجد لها حلاً فى إطار من تصوره الخاص للعالم وعقائده التى دان بها . وقد أحس الانسان — منذ القدم — بأن للكلمات سلطاناً وقوة على آثار كثيرة من القوى ، ومن هنا كان ارتباط السحر باللغة .

« كان الأجداد يخافون التداعى المقدس بين اللفظ والمعنى ، وذلك التداعى الذى جعل العقول تؤمن بقدرة ألفاظ معينة على إثارة قوى معينة ، فمن ينطق — بعد أن يتبهاً بوضع خاص — باسم أحد الجنة أو يكتبه يستطيع أن يستدعى ذلك الجن ويسخره فيما يشاء وما زالت بعض فئات من مجتمعاتنا تتحاشى نطق كلمات مثل : « الثعبان أو الشيطان » فى الليل ، لأن ذكر الاسم يستحضر صاحبه . بل وكثيراً ما يعبرون عن سخطهم على فرد بنعمته بـ (مخفى الاسم) وكأن أختفاء اسمه كفىل باخفاء الشخص ذاته » (٢).

والحق أن البحث حول صلة اللفظ بدلالته ارتبط تاريخياً بالبحث الذى عاجل فكره (نشأة اللغة) (٣) . ففى الفكر اليونانى عاجل أفلاطون هذه القضية فى محاورته (كراتيلوس) « وهى أقدم مناظرة لغوية باقية حتى الآن . وقد درات

(١) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٤٦٢ : ٢٦٤

(٢) د . مصطفى مندور : اللغة بين العقل والمغامرة ص ٣٨ ، ٣٩

(٣) المرجع السابق : ص ٣٢

المناقشة فيها — على مدى واسع — حول أصول اللغة وطبيعة المعنى مع الأهتمام الكبير الموجه لدراسة أصول الكلمات etymology — دراسة أصل الكلمات وتاريخه (). وكان من الاسئلة الرئيسية فيها مايلي :

هل ترتبط الكلمات — بطريقة ما — طبيعيا بالاشياء التي ترمز إليها ؟ أن هذه الصلة العشوائية فعلا شئ من الاتفاق (الاصطلاح) ؟ . لقد امت النقاش حول هذا السؤال لقرون ولما يزل يشكل اساس كثير من الأفكار المعاصرة الخاطئة حول اللغة » . (١)

ولكن أرسطو — من بعد أفلاطون — مال إلى تحطيم فكرة الارتباط الطبيعي بين الاسم والمسمى ، وظل الفلاسفة وعلماء اللغة والمفكرون يتقاذفون القضية بغية تفكيكها حتى يومنا هذا . (٢)

وكانت هذه المسألة — في الفكر العربي — موصولة الاسباب بالقضايا الدينية التي اختلف حولها علماء الفرق الاسلامية ، إلى جانب ارتباطها بأصل اللغة . فأصحاب المنهج النقلى مثلا « يأخذون بوضع الله للصلة بين الألفاظ والمعاني ، وبذلك يتبنون فكرة توقيفية اللغة فعندهم أن القدرة الالهية هي علة وجود العالم ولن تخرج اللغة عن طاقة العلة ودورها » . (٣)

أما أصحاب المنهج العقلي في الفكر العربي فقد رأوا أن دلالات الألفاظ حادثة من وضع الناس فقد أخذ أهل الاعتزال بفكرة أن الانسان هو الفاعل على الحقيقة ، ومن ثم ظهر رأيهم المشهور عن حرية الإرادة الانسانية . واللغة لن تفلت من موجهتهم الفلسفية العامة ، وفيها يرون أن اللغات لاتدل على مدلولاتها كالدلالة العقلية أى أن ألفاظها ليست لازمة الدلالة بذواتها (٤) . وإلى هذا ذهب

(١) David crystal: Linguistics: p . 50

(٢) د . مصطفى مندور : اللغة بين العقل والمغامرة ص ٤٤

(٣) المرجع السابق : ص ٤٦ .

(٤) د . مصطفى مندور : اللغة بين العقل والمغامرة : ص ٤٦ ، ٤٧

الفخر الرازى من بعد — على الرغم من أنه من أهل السنة — وذلك عندما قال أن « دلالة الألفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية لأنها تتغير باختلاف الأمكنة والأزمنة ، والذاتيات لانكون كذلك^(١) فهذه الدلالة انما هى نتيجة الوضع^(٢) ، إذ أن الرازى يذهب — فى أصل اللغة — إلى القول بالاصطلاح^(٣) .

ولكن . علام ترمز هذه الدلالة اللفظية عند الرازى ؟ أنه يفرق — هنا — بين الاشياء أو الأعيان فى الواقع ، وبين صورة هذه الأعيان فى الأذهان . وهو يرى « أن مدلول الألفاظ هو الصور الذهنية لا الأعيان الخارجة »^(٤) .

وبهذا رأى يسلم الرازى — كما أظن — من اختلاف الناس حول كثير من القضايا الكبرى : كقدم العالم أو حدوثه ، إذ أن اختلافاتهم حينئذ إنما تدور حول تصوراتهم الذهنية الخاصة بالاشياء لا الاشياء ذاتها ، وهو يوضح ذلك فيقول : « أن اللفظ لو دل على الموجود الخارجى لكان إذا قال انسان : العالم قديم ، وقال آخر : انها دالة على المعانى الذهنية ، كان هذان القولان دالين على حصول هذين الحكمين من هذين الانسانين ، وذلك لايتناقض »^(٥) .

ثم ينتهى الفخر إلى القول بأن الاسم غير المسمى فيقول : « قال الحشوية والكرامية والاشعرية : الاسم نفس المسمى وغير التسمية ، وقال : المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية . واختار عندنا أن الاسم غير المسمى وغير التسمية »^(٦) . ويستدل على أنه : ..

١ — قد يوجد الاسم ويكون المسمى معدوما أو العكس فى حالة وجود حقائق ليس لها أسماء .

(١) التفسير الكبير : (طبع المطبعة البية بالأزهر بالقاهرة) ح ١ ص ٢٢

(٢) المصدر السابق : ح ١ ص ٢٣

(٣) المصدر السابق : ح ١ ص ٢٦

(٤) المصدر السابق : ح ١ ص ٢٣ ، ٢٤

(٥) المصدر السابق : ح ١ ص ٢٤

(٦) المصدر السابق : ح ١ ص ١٠٨ ، ١٠٩

- ٢ — زاهرنا الترااف والمشارك اللفظى ، حيث تتعدد — فى الأولى — الاسماء للمسمى الواحد ، وتتعدد الدلالات فى الثانية تحت الاسم الواحد .
- ٣ — صورية اللغة وأن الاسم — فى حقيقته — أصوات أى أعراض غير باقية ، وقد يكون المسمى باقيا بل واجب الوجود لذاته .
- ٤ — قد يضاف الاسم إلى المسمى مثل (بسم الله) و (تبارك اسم الله) ، ويمتنع اضافة الشئ إلى نفسه^(١) .

من هذا كله ندرك أن المفكرين العرب قد عاجلوا هذه القضية — وغيرها من قضايا اللغة — فى أطار من العقيدة ومساائلها ، ومن هنا كان لهذه القضايا خطورتها . ولقد كان أبو حاتم الرازى متنبها — تماما إلى خطر هذه القضية وصلتها بالعقيدة . فهو يقول : « والكلام فى هذا الباب من الفرق بين الاسم والمسمى يتوصل به إلى كثير من الكلام فى اختصاص الناس فى القدر ، وفى خلق القرآن ، وإثبات الفعل ونفيه »^(٢) . وهو من أجل ذلك — أيضا يرى « أن أرفع درجات العلماء ، وأجل مراتب الأدباء معرفة أسماء الأشياء والعلم بحقائقها »^(٣) . ومن ثم فأن فضيلة آدم — عليه السلام — كما يرى أبو حاتم إنما ظهرت بعلمه الاسماء كلها^(٤) . ويفصل ذلك بأنه « إنما صار الفضل فى معرفة أسماء الأشياء ، لأن كل شئ يعرف باسمه ويستدل عليه بصفته ، والصفة تقوم مقام الاسم وتكون خلفا له : والله عز وجل يعرف بأسمائه وينعت بصفاته ولأدرك للمخلوقين إلى غير ذلك ، وصفاته أسماءه كقوله « الرحمن الرحيم » هما من صفاته وهما أسماءه ، وكذلك أسماء المخلوقين وصفاتهم ، فكل شئ يعرف باسمه ويستدل عليه بصفته من شاهد يدرك أو غائب لا يدرك »^(٥)

وهنا — كما ترى — خطر القضية ، فمعرفة الاسماء والصفات هى الطريق الوحيدة التى يمتلكها الانسان — منذ آدم عليه السلام — لمعرفة الله تعالى ومعرفة

(١) المصدر السابق : ح ١ ص ١٠٩ ، ١١٠

(٢) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٠

(٣) المصدر السابق : ح ١ ص ١٣١

(٤) المصدر السابق : ح ١ ص ١٣٢

(٥) المصدر السابق : ح ١ ص ١٣٢

صفاته . هذا إلى امتزاج الاسم بالصفة — في رأى أبى حاتم — مما يذكره في موضع آخر بقوله « فالصفة والموصوف بمنزلة الاسم لأفرق بينهما »^(١) . وهو منزوع يعود إلى العقيدة العلوية — كما يقول الدكتور مصطفى مندور — والتي ترى الصفة قرينة الاسم ... وأن مزج القدماء الاسم بالصفة هو — بلاشك — وليد الاعتقاد بدوام الارتباط وتأثير الصفة على ادراكنا لحدود الاسم^(٢) .

ويعود أبو حاتم ليؤكد ثانية أنه « ليس شيء إلا وقد وسمه الله باسم يدل على ماهية من الجوهر . فاحتوت الأسماء على جميع العلم بالأشياء »^(٣) فمعرفة الاسماء — في رأيه — معرفة بحقائق المسميات أو جواهرها ، ومن هنا فإن الله عندما علم آدم الاسماء كلها أعطاه سمة كل شيء ليستدل على مكنون كل شيء وجوهريته^(٤) .

وهذه النقول تتجه بنا إلى أن الاسم هو الطريق إلى معرفة المسمى ، سواء أكان من المدركات أم مما لا يدرك . ولكن هذا لا يعنى أن أبا حاتم يذهب إلى القول بالتطابق — أو الاتحاد — بين الاسم والمسمى ، بل أنه — على النقيض يذهب إلى أن « اسم كل شيء » غير المسمى ، وصفة كل شيء غير الموصوف ، وحد كل شيء غير المحدود^(٥) . فإن الاسماء — عنده — هي المنبئة عن الشخص — التى تولد الأفعال . فالمسمى هو الشخص والاسم والعبارة عنه ، وهو غيره لأن الاسم لفظ والشخص معنى سواه . فأما من قال : اسم الشيء هو الشيء بعينه احتجاجاً ببيت لبيد :

الى الحول ثم اسم السلام عليكما

فإنه يذهب إلى أن الاسم تحته معنى مثل : زيد وعمرو وأشباه ذلك . فاذا جمع بين الاسم وبين زيد كان معناهما واحداً . وانما ذهب إلى اللفظ كقولك : امح

(١) المصدر السابق : ح ٢ ص ١٠ ، ١١

(٢) اللغة بين العقل والمغامرة : ص ٣٣

(٣) كتاب الزينة : ح ٢ ص ٨

(٤) المصدر السابق : ح ٢ ص ٨

(٥) المصدر السابق : ح ١ ص ٦٧ .

من كتابك أسم زيد ، واضح من كتابك زيدا ، فأنا أراد هذا فهو الصواب ، وأنا أراد أن اللفظ هو الشخص فهو خطأ بين لا يخفى على كل ذى لب خلله وخطؤه» (١) .

وهنا تجد أبا حاتم يفرق بين الاسم والمسمى تفريقا لغويا يستند أساسا إلى أن الاسم — فى حقيقته — ليس إلا أصواتا منطوقة ملفوظة ، أو حروفاً مكتوبة على الورق ، وهو بهذا — منطقيا — يختلف عن المسمى الذى مثل له بالشخص فى النص السابق ، وقد كان هذا من استدلالات الفخر الرازى كما ذكرنا آنفاً .

ويستنصر المؤلف على صحة رأيه بظاهرة الترادف اللغوى — كما اتخذها الفخر كذلك من بعده دليلا — فيقول : « قد يسمى الشيء الواحد بالاسماء الكثيرة فيقع عليها العدد ، فلو كان الاسم هو المسمى لكان المسمى بعدد أسمائه . كأسماء السيف : يسمى السيف والمشرقى والمهند والقاضب والصمصامة والعضب وأشباه ذلك ، فان قال : كل واحد من هذا هو صاحبه وانما وقع العدد على اختلاف اللفظ فقد صار إلى ما قلنا . وإن قال : إن كل شيء لا يجوز الاخبار عنه إلا باسمه ، ولا يوصل إلى معناه بغير اسمه ، قلنا : هو الذى ذكرنا أن كل شيء فيه بنية الاسم لا يخلو منه . ولا تصل إلى الأخبار عنه إلا باسم تصفه به ، ولا يزال مقرونا معه ، لانك لو رأيت شخصا فذكرت له اسما ثم خالفك فيه غيرك فسماه بغير ماسميته فقد اختلفتما فى الاسمين لا فى الشخص ، والشخص بينكما ثابت . فهذا قد يبين لك أن الاسم غير المسمى » (٢) .

ولكن ما الذى يجعل أبا حاتم يذهب إلى ماذهب إليه هنا من القول بالمغايرة بين الاسم والمسمى ؟

الحق أن الجواب من هذا التساؤل يتضح تماما من خلال تصور الرجل للذات الالهية وصفاتها ، وقدم الذات الالهية ، وحدوث الحروف التى يتكلم بها الناس

(١) كتاب الزينة : ج ٢ ص ٩

(٢) المصدر السابق : ج ٢ ص ٩ ، ١٠

والتي تكون الاسماء ... وها هو ذا يقول : « الاسماء والصفات انما هي حروف مقطعة قائمة برؤسها ، لاتدل على غير أنفسها مادامت متفرقة ، فاذا جمعت دلت باجتماعها على غير أنفسها والحروف محدثة ، وانما الحروف التي تكلم بها الله فهي غير منعونه بالاحداث والله لا يحدث فيه شيء وانما يحدث سواه » . (١)

يفرق أبو حاتم — كما ترى — بين الحروف التي يتكلم بها الناس — وهي محدثة أو مخلوقة — والحروف التي تكلم الله بها ، وهذه الارادة انما تتمثل في كلمة (كن) فكيف توصف بالحدوث . ويوضح أبو حاتم ذلك بقوله : « وماجمعته الحروف أو فرقتها فهو مفعول بالحروف من خلق سماء أو أرض أو بر وبحر وشمس أو قمر أو جن أو أنس أو ملك أو فلك أو هواء . » (٢)

وهذه الحروف كانت أول ماتوهمه الله — كما يقول حديث الأمام جعفر الذي ذكره أبو حاتم (٣) — الا أنه عز وجل — سابق للتوهم ، لأنه ليس قبله شيء ولا كان معه شيء والتوهم سابق للحروف والحروف محدثة . (٤)

ويضيف أبو حاتم إلى هذا استشهادا من احدى خطب على — رضى الله عنه — جاء فيه « أول الديانة بالله معرفته ، وكإل معرفته توحيده ، ونظام التوحيد نفى الصفات عنه لشهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوق ، وشهادة الصفة أنها غير الموصوف ، وشهادة الموصوف أنه غير الصفة ، وشهادتهما جميعا التثنية على

(١) المصدر السابق : ح ١ ص ٦٧ .

(٢) كتاب الزينة : ح ١ ص ٦٧ .

(٣) نص هذا الحديث هو : « كان أول من نوهم الله عز وجل شيئا متوهما وأراد وشاء مشيئا ، فكان يتوهم ومشيتته وادانته للحروف التي جعلها — عز وجل — أصلا لكل شيء ، ودليلا على كل مدرك ، وفاجلا

لكل شيء » ح ١ ص ٦٦

(٤) كتاب الزينة : ح ١ ص ٦٧ .

أنفسهما» (١). ويعقب على ذلك بقوله : « فالصفة والموصوف بمنزلة الاسم والمسمى ، ولا فرق بينهما في هذا المعنى » (٢)

وهكذا ندرك أن أبا حاتم مذهب اليه المغايرة بين الاسم والمسمى الا لأنه يقول بقدّم الذات الالهية وتنزيهاها عن الصفات التي تصف بالحد ونفي التجسيد — كما يقول هو نفسه — « بأن الصفة ظهور الشيء وبروزه ، فالاسم للنطق والصفة للنظر ، والاسم للسان والصفة للعين » (٣).

وأبو حاتم — كما نرى — انما عالج هذه المسألة اللغوية في إطار معتقده الخاص وأن كان لم ينص صراحة على هذا ، بل أكد أنه انما تناول ماتناوله من جهة العربية واللغة « » (٤) بيد أنه يظهر أن هذا هو رأى الاسماعيلية فقد جاء على لسان صاحب رسالة (الاصول والأحكام) : « وتأويل لا اله الا الله . هو أنها أربعة أشياء ، اسمان لطيفان خاصيان وهما : (الله واله) ، وكلمتان عاميتان وهن : (لا والا) الأولى للنفي والثانية للأثبات . فالاسمان اللطيفان دليلان على العقل والنفس اللذين هما أصلان للعالمين العلوى والسفلى ومن فيهما ، وذلك أن اسم الله الأعظم دليل على العقل الذى يدل على وحدانية البارئ تبارك وتعالى ، ولذلك قالت الحكماء أن الاسم غير المسمى وهو دليل على المسمى » (٥).

ولم يزل صدى هذه القضية — على أية حال — يتردد حتى الآن فى العصر الحاضر فى ضوء أطر فكرية خاصة غير التى مرت بنا آنفا .

(١) المصدر السابق : ج ٢ ص ١٠ ، ١١ — نص الحديث كما جاء فى منهج البلاغة : « أن الدين معرفته وكإل معرفته التصديق به ، وإل التصديق به توحيده ، وإل توحيده الأخلاص له ، وإل الاخلاص له نفي الصفات عنه ، لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف بأنه غير الصفة . فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد شنه ، ومن شناه فقد جزأه ومن جزأه فقد جهله » — طبع البائى الحلبي — ج ١ ص ١٤ ، ١٥ .

(٢) كتاب الزينة : ج ٢ ص ١٠ ، ١١

(٣) المصدر السابق : ج ٢ ص ٨

(٤) المصدر السابق : ج ٢ ص ١٠

(٥) رسالة الاصول والأحكام : ص ١٣٠

١ — هناك أولا أصحاب الفلسفة الوضعية المنطقية ، وهى نزعة فلسفية علمية اهتمت بتحليل العبارات والألفاظ من حيث بنائها المنطقى العام وتحليل العبارات والألفاظ على هذا النحو هو نفسه — كما يرون — تحليل للفكر من حيث صورته لا من حيث مادته ... وتريد هذه الفلسفة أن تتناول اللغة من ناحية كونها أداة علمية ، أى أنها لا تتجاوز أوضاع الأمور الواقعة . الخبرة الحسية — عندها — هى المصدر الذى تستقى منه العلم بالعالم الخارجى ، ومن هنا تنكر الميتافيزيقيا والفلسفة الميتافيزيقية ، وما يدور فيها من أسماء لامسميات لها مثل : المطلق والروح والنفس والجوهر الخ وهم بذلك يرفضون الميتافيزيقا كواقع مادى ، وربما يوافقون عليها كواقع ذهنى .

ومن خلال هذا الاطار الفكرى قال أصحاب هذه الفلسفة : « أن المسمى واسمه ليسا شيئا واحدا ، بل هما شيان مختلفان أبعد اختلاف ، وكل مافى الأمر اننا نتخذ من أحدهما رمزا ينوب عن الآخر فى التفاهم . فليس (جبل المقطم) الذى هو بروز من الصخر فى موقع معين من الأرض هو نفسه (جبل المقطم) الذى هو كلمتان مكتوبتان بالمداد على الورق كارثة الكوارث فى تفكير الانسان هى أن يجيء حديثه فى حقيقته عن (كلمة) فيحسبه قد جاء عن (الشيء) الذى تسميه تلك الكلمة ، وذلك لأن كثيرا ماتكون الكلمة — التى هى مدار الحديث — اسما بغير مسمى فى عالم الواقع ، فيظن المتحدث أنه مادام قد تحدث عن الاسم فقد تحدث عن المسمى ، مع أنه لامسمى هناك » ^(١)

ولذلك يرى الوضعيون أن العلاقة بين الاسم والمسمى إنما هى اتفاق صرف ، فليس فى أية لفظة فى الدنيا سر خفى يحتم أن تدل عليه ، اللهم الا ما قد تواضع عليه الناس من أن يكون صوت معين دالا على شئ معين ، أو أن تكون صورة مدادية معينة دالة على شئ معين ^(٢) . وهذا هو ما يراه أيضا علماء اللغة المحدثون ^(٣)

(١) د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية : ص ٧٩

(٢) المرجع السابق : ص ٨٨ ، ٨٩

(٣) انظر د . محمود فهمى حجازى ، علم اللغة العربية

٢ — كذلك عرض لعلاقة الاسم بالمسمى علماء اللغة السوفيت في ضوء فلسفتهم المادية الجدلية ، مما تناوله برزين — Berezin أحد هؤلاء اللغويين . ويمكن تلخيصه على النحو التالى :

أ — أن المعنى لا ينفصل عن الكلمة ذاتها ، وهذا المعنى انما هو انعكاس لحقيقة الاشياء وان حقيقة الفكر — الذى هو أيضا ظاهرة مادية — انما تظهر بواسطة اللغة .

ب — أن الفهم الصحيح لقضية المعنى مرتبط تماما بالنظرية العملية للمادية الجدلية التى تقوم على معتقد اساس فحواه : أن مدركاتنا الحسية انما هى تصوير لما فى العالم الخارجى من أشياء أو أجسام .

ح — وهناك — كما يقول برزين Berzin اتجاهاان لفهم طبيعة المعنى : أحدهما مثالى يقوم على أن معنى الكلمة مستقل — بعض الشيء — عن الحقيقة الموضوعية (المادية) أو العالم الخيوط بنا . واتجاه آخر مادى يرى أن معنى الكلمة أنما هو انعكاس لهذه الحقيقة الموضوعية (المادية) على وعينا . أن ثمة — بالطبع — رابطة بين معنى الكلمة والشيء الذى ترمز اليه هذه الكلمة ، ولكن هذه الرابطة غير مباشرة .

د — ولا يمكن النظر إلى الكلمة على أنها (علامة مجردة) مستقلة عن ارتباطها الملازم لها ، وهى أنها انعكاس للواقع على عقل الانسان .

هـ — فالنظرة العلمية — كما يرى — لفهم اللغة هى أنها وسيلة اتصال تقوم على مجموعة من الاصوات ، لانصبح كلمة الا عندما ترتبط بحقيقتها وهى انعكاس فى وعينا للواقع المادى .

و — فمعنى الكلمة انما هو تعبير عن تصور للأشياء معلق بأصوات ،
والكلمة من هذا المنطلق يمكن أن تعتبر شكلا من أشكال الوجود المادى .

أصحاب المادية الجدلية يرون — إذن — أن ثمة علاقة قوية بين الكلمة
ومسمائها ، ولكنها علاقة غير مباشرة ، إذ أن الكلمة انما هى انعكاس للواقع
المادى الخارجى على الوعى الانسانى ، وأن إدراك الانسان للأشياء من حوله إنما
يتم عن طريق الحس أو (الادراك الحسى) ، ولذلك يقول لينين — مثلا : — أن
الحس — فى الحقيقة — رابط مباشر بين الوعى والعالم الخارجى . أنه الموصل
(الناقل) للمثيرات الخارجية بقوتها الى الوعى الانسانى . ومالحس ،
ومالوعى ؟ . الحس والوعى والتفكير — عنده — منتجات من المادة سامية
ومنظمة بطريقة خاصة .^(١)

وهكذا نظر علماء الفكر الشيوعى إلى هذه القضية من خلال أيولوجية
خاصة بهم ، وهى الأيولوجية المادية التى رأت أن التفسير الوحيد للتاريخ انما هو
التفسير المادى .

وبعد :

فتلك بعض من القضايا العامة فى نظرية اللغة عرض لها أبو حاتم ، وكان
خلال هذا العرض ملتزما بمبادئ عقيدته الاسماعيلية ، رابطا معالجته لهذه القضايا
بمبادئ هذه العقيدة . وتبقى بعد هذه العامة قضايا أخرى اختصت ببنية اللغة
حيناً أو بالدلالة فيها أحيانا ، وتلك هى موضوع الفصلين التالين .

(1) Lectures on Linguistics: p . 95 , 97

الفصل الثالث

قضايا في بنية اللغة

تمثل تلك الطائفة من القضايا اللغوية العامة التي عرضت لها في الفصل السابق بحثاً ممهدة إلى جوهر الدرس الحديث للغة ، الا وهو التحليل اللغوي للغة ذاتها ، تحليل من حيث الاصوات والصرف والنحو والمعجم والدلالة . « وقد خصص الدارسون لكل جانب من هذه الجوانب فرعاً من فروع علم اللغة ، أو مستوى معيناً من البحث نكرس جهوده لخدمة هذا الجانب ، ولدراسة مشكلاته ومناقشة حقائقه . ومن هنا يظهر في الحقل اللغوي عدد من الفروع أو مستويات البحث ^(١) هي :

Phonetics	١ — علم الاصوات
Morphology	٢ — الصرف
Syntax	٣ — النحو
Lexicology	٤ — الدراسة المعجمية
Semantics	٥ — علم المعنى

وهذا التقسيم لايعنى استقلال كل فرع من هذه الفروع بمادته ومايصل اليه من نتائج إذ أنها جميعاً موصولة الأسباب بعضها ببعض ، فلا يمكن — مثلاً — اقامة تحليل صرفي صحيح للغة المعينة دون الاستعانة بنتائج الدرس الصوتي التي تفسر كثيراً من ظواهر علم الصرف . كذلك لايستقيم التركيب والنحو دون الافادة بما حققه علم الأصوات وتحليل بنية الكلمة على السواء وهكذا .

وهذا التحليل اللغوي هو الوسيلة التي أرئادها المحدثون لدراسة اللغة — أية لغة — وصولاً إلى درسها درساً وصفيًا يتعرف بعده على أنظمتها الخاصة وطرائقها في كل جانبين من الجوانب السابقة .

(١) د. كمال بشر : دراسات في علم اللغة : ح ٢ ص ١٠

والحق أن لغويينا العرب نوفر لديهم — فى درس اللغة — من الفهم الصحيح والمنهج ما يقترب فى كثير منه من المنهج الحديث ، مع ما بين المنهجين من نقاط اختلاف يعيها تباين الأطار الحضارى الذى دارت فيه الدراسة اللغوية لدى كل من علماء العرب واصحاب المناهج الحديثة . فارتباط العرب بالقرآن كان أحد العوامل التى وجهت الدرس اللغوى للعربية إلى النظر للغة نظرة عملية^(١) ، يمكن بها لدارس النص القرآنى فهم هذا النص فهما سديدا بغية استنباطا لأحكام الفقهية منه مسيرة لتطور الحياة العملية . وكانت هذه النظرة العملية للغة هى الباعث وراء معالجة الفرق الإسلامية لمسائل اللغة انتصارا لمعتقد كل فرقة ، فقد كان هدف أى حاتم مثلا من وراء كتابة الزينة هدفا عمليا يعنى فيه باستخدام الألفاظ ، ولم يكن من شأنه بناء نظرية فى اللغة ، ولعل هذا ما يفسر للباحث قلة الملاحظات اللغوية — فى كتابه — التى يمكن أن ندرجها تحت التحليل اللغوى بمستوياته الآتية .

وعلى الرغم من ذلك فقد جمعت هذه الملاحظات فى هذا الفصل والفصل التالى ، لألقى الضوء على منهجه فى تحليل اللغة . وقد قصرت البحث هنا على القضايا المتعلقة بنية اللغة الصوتية والصرفية والنحوية ، أى تحليل الأصوات وتحليل بنية الكلمة وتحليل الجملة . على أن يكون الفصل التالى هو الأطار الذى أنناول فيه موقف أى حاتم من القضايا الدلالية لما لهذا الجانب من أهمية عنده .

١ — التحليل الصوتى

يقوم التحليل اللغوى لاصوات اللغة المعينة على جانبين : أولهما يهتم بهذه الاصوات من الناحية التشرىحية الفيزيائية ، أى كيفية نطق الاصوات وخصائص كل صوت على حدة « فاللغة تفترض وجود متحدث ومتلق وبينهما أداة نقل وإعلام هى اللغة ، والاصوات تتكون عند المتحدث فى منطقة بعينها هى الجهاز فى الوترين الصوتيين ، ووضع اللسان فى الفم على نحو بعينه ، وتشكيل التقاء

(١) انظر : المرجع السابق : ح ٢ ص ١٥ .

وانفتاحا وغير ذلك . وكل هذا يختلف من صوت إلى صوت وهو ما يجعلنا نميز بين الصوت والآخر ، فلكل صوت خصائصه النطقية التي نفهم بدراسة الجهاز الصوتي وفسيولوجية الكلام وتعتمد دراسة النطق على المعرفة بالجهاز الصوتي للإنسان ، ونقوم على تحديد الأوضاع المختلفة لأجزاء الجهاز الصوتي عند النطق بأى صوت من الأصوات اللغوية ^(١) .

أما تصنيف أصوات اللغة فغالبا ما يكون هذا التصنيف طبقا لطبيعة الأصوات ، فتوضع هذه الأصوات تحت قسمين متمايزين هما : vowels والصوائت والصوامت consonats ثم تصنيف الصوامت — بعد ذلك — حسب مواضع تصنيفها حسب طريقة النطق

وفي حديث أنى حاتم عن حروف العربية وصف لهذه الحروف * وأحياها المختلفة ، يقول : « ولهذا الحروف أحياز مختلفة ، ومدراج بعضها فوق بعض :

فالهاء والحاء ، والعين والغين ، والهاء والفت الهمزة حيزها الحلق والقاف والكاف حيزها الهاء .

والجيم والضاد والشين حيزها شجر الفم

والصاد والسين والزاء حيزها أسلة اللسان إلى أطراف الثنايا .

والطاء والذال والطاء حيزها الحنك بتطبيق اللسان إلى اطراف الثنايا

والظاء والذال والطاء حيزها اللثة .

والراء واللام والنون حيزها ذلق اللسان إلى الشفتين

والفاء والباء والميم حيزها الشفة

(١) د . محمود فهمي حجازى : علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة : ص ٢٨ ، ٢٩ .

(*) مصطلح الحروف عند اللغويين القدماء يطلق غالبا على الأصوات الصامتة التي كانت محل عنايتهم ، إذ أنها المادة التي تتكون منها أصول الكلمات مهما اختلفت صورها وصيغها الصرفية . (أنظر : د . كمال بشر : علم اللغة العام — الأصوات ص ٩٤ ، ٩٥) .

والألف والياء والواو هوائية ليس لها جروس ولا اصطكاك لأنها تنسل من جوف الحنك .

فهذه ثمانية وعشرون حرفا مدرجها وأجهزها على ماقد ذكرنا . وهكذا بينهما العلماء^(١)

تحليل هذا النص اللغوي يكشف عن النقاط الآتية :

١ — تفريق أى حاتم — فى وضوح — بين الصوامت consonants والصوائت vowels وانتباهه إلى طبيعة نطق الحركات المخالفة لنطق الصوامت . فهو يقول : « والألف والياء والواو هوائية ، وليس لها جرس أو اصطكاك لأنها تنسل من جوف الحنك » . أى أن هذه الاصوات (الألف والياء والواو) وهى تمثل الحركات الطويلة فى العربية — Long vowels — وهذا الحكم ينطبق ضمنا على الحركات القصيرة تتمىو بأن الهاء أثناء النطق بأى منها يمر حرا طليقا خلال الحنك ، دون أن يقف فى طريق عائق أو حائل ، ودون أن يضيق مجرى الهواء ضيقا من شأنه أن يحدث احتكاكا مسموعا^(٢) .

وهذه هى النقطة الفارقة بين الحركات والاصوات الصامتة كما حددها المحدثون . يقول الدكتور محمود السعران : « يحدد الصوت الصائت (فى الكلام الطبيعى) بأن الصوت « المجهور » الذى يحدث فى تكوينه أن يندفع الهواء فى مجرى مستمر خلال الحلق والقم وخلال الأنف معهما — أحيانا — دون أن يكون ثمة عائق (يعترض مجرى الهواء اعتراضا تاما) ، أو تضيق تجرى الهواء من شأنه أن يحدث احتكاكا مسموعا »

٢ — تصنيف أى حاتم للصوامت العربية بعد ذلك حسب مخارجها أو

(١) كتاب الزينة : ج ١ ص ٦٤

(٢) انظر : د . كمال بشر : علم اللغة العام — الاصوات : ص ٩٢

(٣) علم اللغة : ص ١٦٠

أحياها ومدارجها — كما يقول — وهو لا يصف مخرج كل صوت على حدة ، بل صنف الاصوات في مجموعات متفاوتة في المخرج ثم حدد موضع النطق لكل مجموعة . وجاء هذا التصنيف — عنده — مرتبا ترتيبا تصاعديا ، بادئا بأقصى مواضع النطق في الحلق ، متتبعا هذه المواضع حتى الشفتين ، مشيرا خلال ذلك كله — إلى وضع اللسان احيانا أثناء نطق بعض هذه الاصوات . وعلى الرغم من الاختلافات القائمة بين وصف ابى حاتم لمخارج الاصوات العربية والوصف الحديث لهذه المخارج لدى علماء اللغة والمحدثين من العرب ، فإنه وصف صحيح إلى حد كبير خاصة إذا عرفنا أن تحديد مخارج الاصوات يختلف من فرد الى فرد حسب طريقة نطقه ، بالإضافة إلى الوسائل الآلية التي يستعين بها الدارسون المحدثون لتحديد هذه المخارج . بيد أنه لما نزل للملاحظة الذاتية أكبر الأثر في هذا باعتراف هؤلاء الدارسين ، وهى وسيلة أبى حاتم الوحيدة التي اعتمد عليها في الوصف السابق .

وإلى جانب ماتقدم ، فإن تأخير أبى حاتم لمجموعة (الالف والياء والواو) ، وعدم نسبتها إلى مخرج أو خيز بعينه ونسبتها إلى الهواء ، وأنها (هوائية) يؤكد ماقلته من التفاته إلى مجموعتين كبيرتين من الاصوات هما : مجموعة الصوامت ومجموعة الصوائت (الحركات) .

٣ — يطلق أبو حاتم — في هذا النص — على صوت الهمزة مصطلح (ألف الهمزة) . والحق أن هذه التسمية مصطلح دقيق لما نعرفه عن (همزة القطع) . وهى صوت منطوق ويمثل مكانا بين قائمة الاصوات العربية بخلاف مايسمى (همزة الوصل) التي ليست — في حقيقتهم — سوى حركة مساعدة على النطق في الكلمات المبدوءة بصوت مشكل بالسكون . ثم أن وضعه (الهمزة) بين مجموعة الاصوات التي جعل خيزها الحلق يشير إلى تنبهه إلى حقيقة هذا الصوت وكيفية نطقه . فهو — كما يعرفه المحدثون — « صوت صامت حنجري انفجاري »^(١) . وقد ادرك أبو حاتم صفة الانفجار هذه في الهمزة عندما قال في

(١) د . محمود السمران : علم اللغة : ص ١٧١

موضع آخر وسميت الهمزة — فى الحرف — لأنها تهمز فتنهمز عن مخرجها » (١) .
والهمز فى اللغة — كما اشار صاحب الصحاح — هو الدفع (٢) .

وهو — على أية حال — لم يقع فيما وقع فيه الخليل من خطأ عندما نسب
هذا الصوت إلى الهواء وجعله مع الألف والياء والواو . فقال : « وأربعة هوائية
وهى : الواو والياء والألف اللينة والهمزة » وقال : « والياء والواو والألف والهمزة
الهوائية فى حيز واحد لأنها لايتعلق بها شئ » (٣) .

٤ — تصنيف ابى حاتم لأصوات العربية على هذا النحو لا يخرج — فى كثير
منه — عن تصنيف من سبقه من العلماء لها ، بل أنه يكاد يطابق — مثلاً —
تصنيف الخليل بن أحمد للأصوات ووصفه لها . يقول صاحب العين :

فالعين والحاء والهاء والعين حلقية ، لأن مبدأها الحلق .
والقاف والكاف لهويتان ، لأن مبدأها اللهاء .

والجيم والشين والضاد شجرية ، لأن مبدأها من شجر الفم أى مخرج الفم ،
والصاد والسين والزاء أسلية ، لأن مبدأها من أسلة اللسان وهى مستندق طرف
اللسان ،

والطاء والثاء والذال نسطعية ، لأن مبدأها من نطع الغار الأعلى .

والظاء والذال والثاء لثوية ، لأن مبدأها من اللثة .

والراء واللام والنون ذلقية ، لأن مبدأها من ذلق اللسان .

والفاء والباء والميم شفوية — وقال مرة شفوية — لأن مبدأها من الشفة

(١) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٤٣٩ .

(٢) جاء فى الصحاح : « الهمز مثل الغمز والضغط . وقد همزت الشئ فى كفى ومنه الهمز فى الكلام
لأنه يضغط . وقد همزت الحرف فانهمز ... وهمزة أى دفعة وضربه وقوس همزى ... أى شديد
الدع للسهل » . ح ٢ ص ٨٩٩ .

(٣) العين : (تحقيق د . عبد الله درويش) ح ١ ص ٦٤ ، ٦٥ .

والياء والواو والالف والهمزة هوائية في خيز واحد ، لأنها لايتعلق بها شيء» (١)

والخليل — هنا — ينسب كل مجموعة من الاصوات إلى قسمين كبيرين هما :
الصحاح والعلل كما ذكر في موضع آخر (٢) ، وأن للصحاح مخارج وأن العلل
هوائية لأنها لايتعلق بها شيء ، وهذا ايضا ماسار عليه ابو حاتم في تقسيمه
للأصوات الا أنه لم يضع الهمزة — كما فعل الخليل خطأ — بين الحروف الهوائية .

كان وصف أبى حاتم للأصوات العربية وتصنيفه لها في معرض حديثه عن منزلة
لغة العرب وتام حروفها ، فهو لم يكن يهدف إلى انشاء درس لغوى مجرد غايته
الدرس نفسه ، ولكنه كان يلجأ إلى هذا النوع من الدراسة — وهى ميدانه
كلغوى — خدمة لأى هدف من الأهداف العقيدية بعامة أو المذهبية على
الأخص . وبناء على ماتقدم تجده يعقب على تحليله السابق لأصوات العربية
فيقول : « فهذه ثمانية وعشرون حرفا مدراجها وأحيازها على ماقد ذكرنا ، وهكذا
بينها العلماء ، وقد بنى عليها اللغات واشتمل على كلها لغة العرب ، حتى لم
ينقص عنها حرف ولم يزد عليها حرف ، بل تمت عليها واعتدلت فيها » (٣) .

ولم يقنع أبو حاتم بهذا الاستدلال النظرى لكنه أخذ يستنصر بمنزلة العربية في
هذا بما فى اللغات المنطوقة فعلا . ومن هذه اللغات الفارسية التى طبع عليها ونشأ
فيها كما ذكر (٤) . على أنه قد تدبر أيضا سائر اللغات فوجد فيها مثل ماذكر من
الزيادة والنقصان . (٥) ولنقف الآن عند النص التحليلى التالى الذى يقابل فيه بين
العربية والفارسية . يقول : « وسائر اللغات نقصت وزادت مثل اللغة الفارسية ،
فانها قصرت عن العين والغين والقاف والطاء والظاء والصاد والضاد والذال والطاء .
حتى لا يوجد فى لغتهم الاصلية كلام يتكلم به على هذه الحروف . فإذا اضطروا

(١) المصدر السابق : ح ١ ص ٦٥ .

(٢) يقول الخليل : « فى العربية تسعة وعشرون حرفا : منها خمسة وعشرون حرفا صحاحا لها أحياز ومخارج ،
وأربعة هوائية وهى : الواو والياء والألف اللينة والهمزة » العين ص ٦٤ .

(٣) كتاب الزينة : ح ١ ص ٦٤ .

(٤) المصدر السابق : ح ١ ص ٦٤

(٥) المصدر السابق : ح ١ ص ٦٤

إلى أن يتكلموا بكلمة عربية أو معربة في بنيتها حرف من هذه الأحرف ، قلبوا ذلك الحرف إلى حرف قريب الحيز والمدرج منه ، أو إلى حرف يشمونه ذلك المعنى . كما قلبوا الحاء إلى الهاء فقالوا لمحمد : (مهمد) ، وقلبوا العين إلى الالف ممدودة مهموزة فأشتموها معنى العين قالوا لعلی : (ألى) ، وقلبوا الغين إلى الواو فقالوا للغلام : (ولام) ، وقلبوا القاف إلى الكاف فقالوا للقمر : (كمر) ، وقلبوا الطاء إلى التاء فقالوا للطاووس : (تاووس) ، وقلبوا الظاء والضاد إلى الدال فقاموا في معنى ضربه وظلمه : (دربه) و (دله) ، وقلبوا الصاد إلى السين فقالوا للصنم : (سنم) ، وقلبوا الذال إلى الدال فقالوا للدليل : (دليل) ، والتاء إلى التاء فقالوا للكثير : (كثير)

وولدوا أحرفا ليست بأصلية فولدوا بين الفاء والباء حرفا فقالوا للترجل : (باى) ، وللبستان (باغ) ، فالباء التى هى فى (الرجل) خيزها بين الفاء والباء ، والتى فى اسم البستان هى الباء الأصلية . وولدوا حرفا بين القاف والكاف فقالوا للقبر : (كور) وقالوا للأعور : هى الأصلية . وولدوا بين الجيم والكاف حرفا فقالوا للبشرة (جهرة) وقالوا للنهر : (جوى) . فالجيم التى فى اسم البشرة مولدة ، والتى فى اسم النهر هى الأصلية . فعلى هذا ماقد بينا من الزيادة والنقصان ، وهو عيب ظاهر فى لغتهم الأصلية » .^(١)

١ — هذا النص — كما ترى — يبنى على التحليل التقابلي contranstiveanalysis الدقيق بين الاصوات فى اللغة العربية والأصوات فى اللغة الفارسية . والحق أن أبا حاتم بهذا المنهج فى التحليل اللغوى يثبت أن اللغويين العرب قد عرفوا — قديما — ما يراه الدارسون المعاصرون الآن أحدث مناهج « علم اللغة » ، وهو علم لغة التقابلي constrative Linguistics وهو — كما يقول الدكتور محمود حجازى — : « المقابلة بين لغتين اثنتين ، أو لهجتين اثنتين ، أو لغة ولهجة . أى بين مستويين لغويين متعاصرين بهدف بحث أوجه الاختلاف بينهما ، والتعرف على الصعوبات الناجمة عن ذلك »^(٢) .

(١) المصدر السابق : ج ١ ص ٦٥ .

(٢) علم اللغة العربية : ص ٤٠ ، ٤١ .

ولم يكن هذا الهدف يبعد عن أى حاتم ، فقد كشف فى تحليله الآنف عن أوجه الأختلاف الكائن بين العربية والفارسية على المستوى الصوتى ، بالإضافة إلى الصعوبات التى يعانىها الناطقون بالفارسية عندما يريدون التعبير بالعربية .

ومن قبل أى حاتم أشار الجاحظ فى البيان والتبيين إلى شىء من هذه الفروق فى النظم الصوتية لبعض اللغات ، وذلك على لسان الأصمعى إذ يقول : « ليس للروم ضاد ولا للفرس ثاء ولا للسريان ذال » (١) .

٢- والنص — كما يظهر فى وضوح — يقسم فيه أبو حاتم تحليله إلى قسمين :

أولهما : حديثه عن الأصوات التى لا يعرفها النظام الصوتى فى الفارسية ، وهذه الاصوات هى : العين والغين والحاء والقاف والطاء والظاء والصاد والضاد والذال والطاء . وهى — لذلك تمثل صعوبة لمن نشأ على الفارسية وكانت لغته الأم ثم تعلم العربية وأراد التعبير بها . ومن ثم كان نطق الفرس لهذه الاصوات مביنا للنطق العربى ، نتيجة لاختلاف النظام الصوتى بين اللغتين ، ومأعتاده الجهاز الصوتى عند ابن الفارسية من عادات صوتية فارق مثيلاتها فى الجهاز الصوتى لمن يتكلمون بالعربية .

ولاشك من أن الفرس عندما كانوا ينطقون بهذه الاصوات الغريبة عليهم ماكانوا يعمدون إلى قلب كل صوت إلى آخر قريب المخرج منه ، بل كان ذلك يصدر عنهم دون إرادة أو وعى به . ولكن تحليل أى حاتم لهذه الظاهرة هو مايكشف عن العلة وراء تغير نطق هذه الأصوات على ألسنة الفرس محاولا تفسيرها نفسيرا علميا وصفيا . والجدول التالى يوضح الوصف الصوتى لهذه الأصوات العربية ومايقابلها من أصوات استبدلها الفرس بها والفروق بينها جميعا من الناحية الصوتية .

(١) انظر البيان والتبيين : (نشرة عبد السلام هارون) ح ١ ص ٦٤ — وكذلك مقال الدكتورة فاطمة محجوب : علم اللغة من خلال البيان والتبيين (مجلة الثقافة — عدد ابريل ١٩٧٥) .

الصوت في العربية	وصف من الناحية الصوتية	النطق الفارسي له	وصفه من الناحية الصوتية	أوجه الاختلاف بينهما
ح	مهموس حلقى احتكاكي	هـ	مهموس حنجري احتكاكي	موضع النطق
ع	مجهور حنجري احتكاكي	ء	لامجهور ولا مهموس حنجري انفجاري - حالة مرور الهواء .	حالة الوترين الصوتيين
غ	مجهور حنكي - قصي احتكاكي	و	مجهور شفوي حنكي - قصي	موضع النطق
ق	مهموس فوي انفجاري	ك	مهموس حنكي قصي انفجاري))))
ط	مهموس سني مطبق انفجاري	ت	مهموس سني انفجاري	الاطباق
ض	مجهور سني مطبق انفجاري	د	مجهور سني انفجاري))))
ظ	مجهور مما بين الانسان احتكاكي مطبق	ذ))))))	الاطباق - موضع اللسان - حالة مرور الهواء
ص	مهموس احتكاكي مطبق	س	مهموس لثوي احتكاكي	الاطباق
ذ	مجهور مما بين الانسان احتكاكي	د	مجهور سني انفجاري	موضع اللسان - حالة مرور الهواء
ث	مهموس مما بين الانسان احتكاكي	ت	مهموس سني انفجاري	موضع اللسان - حالة مرور الهواء

من الجدول نلاحظ أن الفرق بين النطق العربي وبين النطق الفارسي* لهذه الاصوات يتركز على أسس هي :

أ - موضع النطق بما في ذلك موضع اللسان أثناء نطق بعض الاصوات في العربية كالطاء والذال والشاء .

ب - أطباق بعض الاصوات في النطق العربي ، وغياب هذه الظاهرة في النطق الفارسي .

ج - حالة مرور الهواء كأن يكون مروره احتكاكيا في بعض الاصوات ، أو يكون مروره بعد توقف ما ينتج عنه الانفجار في نطق في نطق بعض هذه الاصوات .

القسم الثاني من تحليل أبنى حاتم التقابلي بين النظام الصوتي للعربية والنظام الصوتي في الفارسية هو حديثه عن بعض الأصوات الفارسية الأصلية وهي :

(*) أنظر وصف هذه الأصوات في كتاب علم اللغة مقدمة للقرائيء العربى للدكتور محمود السمران .

(الباء) و (الجاف) و (الجيم) . الا أن تحليله في هذا القسم لا يقوم على أساس علمي وصفي كما كان منهجه في القسم الأول ، فهو — هنا — يجعل من النظام الصوتي في العربية (أصلا و « معيارا ») يقيس عليه غيره من النظم الصوتية مما يدفعه إلى وصف هذه الأصوات الفارسية السابقة بالخروج عن الأصل وانها « أحرف مولدة ليست بأصلية » . بيد أن هذا النهج لدى الرجل يمكن فهمه في ضوء الفكرة العامة الغالبة عليه وعلى غيره من اللغويين ، وهذه فكرة أفضلية العربية على غيرها من اللغات وتما حروفها كما ألمحت إلى ذلك آنفا .

وبعد وقوفنا عند هذين النصين اللذين عالج فيهما أبو حاتم وصف النظام الصوتي للعربية ومقابلته بالنظام الصوتي في الفارسية ، متناولا الأصوات المفردة التي لم تأتلف بعد مع غيرها في الكلمات ، نعرض الان للأصوات في الكلام . والواقع « أن الصوت في الكلمة وفي الجملة وفي الجمل يكتسب خصائص جديدة ... فنجد مثلا أن الصوت الفلاني يدغم في الاصوات الفلانية في مواضع معينة ، ونجد أن هذا الصوت ينقلب صوتا جديدا إذا وقع في (سياق صوتي) معين ، ونجد أن صوتا ثالثا يحذف إذا نوفر فيه وفيما يجاوره من أصوات شروط معينة ، وقد يظهر لهذا الحذف أثر مافي سواء من الأصوات المجاورة . ونجد أن المقطع الفلاني إذا وقع في هذا الموقع من الكلمة نطق بقوة نفس أكبر ويجهد من الأعضاء أعنتف » (١)

ولن أتناول هنا — من ضروب هذا التأثير بين الاصوات — سوى ظاهرتين اثنتين أشار إليهما أبو حاتم الرازي أكثر من مرة هما : ظاهرة القلب بين الاصوات وظاهرة الأدغام . وهما — بلا شك — من الظواهر التي تصور الأصوات اللغوية خلال رحلة تطورها ، ويفسرهما علم اللغة الحديث بقوانين مثل : المماثلة والمغايرة ، والتأثر الرجعي Regressive والتأثر التقدمي Progressive والقانون هنا تفسير

(١) د . محمود السعمران : علم اللغة ص ٢٠٥ ، ٢٠٦

للظاهرة وليس وسيلة للتحكم فيها ، فالقرانين الصوتية نفس التغيرات الصوتية
التي حدثت فعلا .^(١)

أما القلب بين الاصوات واحلال بعضها محل الآخر فانه يرجع — غالبا —
الى القرب بين مخرجين الصوتين اللذين يتم بينهما التبادل . يقول ابو حاتم :
« ويقال مكة وبكة بالميم والباء وكان بعضهم يجعل مكة وبكة شيئا واحدا يقيم
الميم مكان الباء ، كما قالوا : سمد رأسه وسبد رأسه إذا استأصله ، وكما قالوا :
لازب ولازم . »^(٢)

ويقول : « الرجز والرجس لغتان بمعنى واحد مثل قولهم : الصدغ والزدغ ونساق
ونزاق^(٣) » ويقول : « والمصمد فى كلام العرب هو الذى ليس بأجوف وأنشد :

كمرداة صخر فى صفيح مصمد

وقال قوم من أهل اللغة : الدال مبدلة من التاء كأنه مصمت^(٤) . وقال فى
تحليل لفظ (مهيمن) : « هو فى الأصل مؤمّن فقلبت الهمزة هاء لقرب
مخرجيهما كما نقلت فى أرقت الماء وهرقته ، وماء مهراق ومؤراق »^(٥) .

وهو — هنا — يعلل هذه الظاهرة بقرب المخرجين ، ألا أن تعليله عام وغير
كاف ، اذ أن الدافع إلى هذا القلب بين الاصوات يكمن — أصلا — فى تباين
الخصائص النطقية للأصوات الموجودة فى الكلمة من جهر وهمس وأطباق وعدم
إطباق . ومن هنا ينقلب الصوت حتى يتم الانسجام والائتلاف بين أصوات
الكلمة .

والادغام — وهو الظاهرة الثانية التى نعرض للصوت فى الكلام — هو كما يعرفه
أبو حاتم : « أن يدخل حرف على حرف آخر من جنسه فيصيرا حرفا واحدا

(١) د . محمود فهمى حجازى : علم اللغة العربية : ص ١٤٢ .

(٢) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٣٧٨ .

(٣) المصدر السابق : (مخطوط) ٤٦٤ .

(٤) المصدر السابق : ح ٢ ص ٤٣ .

(٥) المصدر السابق : ح ٢ ص ٧٤ .

كقولك: كَرَّ يَكُرُّ، إنما هو الأصل كرر فأدغمت إحدى الرائتين في الأخرى. مثله
عد يعد وهو في الأصل عدد» (١). وهذا التعريف يتفق عليه وتعريف المحدثين
لهذه الظاهرة، فهي عندهم ضرب من التأثير الذي يقع في الاصوات المتجاورة إذا
كانت متماثلة أو متجانسة أو متقاربة (٢)

ويمثل أبو حاتم لهذه الظاهرة بأمثلة عدة (كقيام) و (غيا) و (كيا)،
ويعلل الادغام فيها بالخفة في النطق فيقول: «وأرادوا أن يكون الحرفان يخرجان من
مخرج واحد فيكون أخف عليهم».

كان هذا كله عن الجانب الأول من التحليل الصوتي الذي يهتم الباحث فيه
بالاصوات من ناحية النطق وخصائصها النطقية دون أن يكون لبحثه في هذا
الجانب علاقة بالمعنى. وهو ما يطلقون عليه مصطلح (علم الاصوات)

أما إذا أدخل الباحث جانب المعنى في درسه لأصوات اللغة متناولا النظام
الصوتي من ناحية علاقته بالدلالة وتغير هذه الدلالة، فهو عندئذ قد انتقل إلى
الجانب الثاني من التحليل الصوتي وهو ما يسمونه بـ: (علم وظائف الاصوات
phonology إذ أنه يعنى بتنظيم المادة الصوتية واخضاعها للتقعيد والتقنين، أو أنه
يبحث في الاصوات من حيث وظائفها في اللغة، وكلا الجانبين من صميم
اختصاصات الفونولوجيا (٤)

لقد قرر الباحثون المحدثون أن الصوت الواحد له أكثر من صورة نطقية تبعاً
لتعدد السياقات الصوتية التي يوجد بها الصوت، ولكن هذه الصور المتعددة
لا يتم بينها التبادل، ولو حدث هذا التبادل لما كان له أثر في المعنى. فالكاف في
(ركض) مثلاً تختلف عن الكاف في (ركل) من حيث كيفية النطق
والخصائص النطقية، ولو حدث تبادل بين صورتى الكاف في الكلمتين لآثر

(١) المصدر السابق: (مخطوط) ص ٤٤٠.

(٢) د. عبده الراجحي: اللهجات العربية: ص ١٢٦.

(٣) كتاب الزينة: ح ٢ ص ٩٥.

(٤) د. كمال بشر: علم اللغة العام — الاصوات: ص ٣٥.

ذلك في طريقة النطق ولكنه لا يؤثر البتة في المعنى . فهاتان — اذن — صورتان لصوت واحد هو صوت الكاف والوحدة الصوتية (phoneme) كاف .

وهذه الوحدة الصوتية تقابلها وحدات أخرى في اللغة العربية كالجيم أو القاف أو الراء الخ . وبين هذه الوحدات يمكن أن يتم التبادل كأن نستبدل (الضاد) من (ركض) بوحدة أخرى هي (العين) فنقول : (ركع) و (اللام) فنقول : (ركل) أو الباء فنقول : (ركب) . وعندئذ تغير المعنى بتغير الوحدة الصوتية .

ومن هنا يمكن القول بأن الفروق بين الوحدات الصوتية فروق لها وظيفة في اللغة ، وتعد عاملاً من عوامل اختلاف المعاني بين الكلمات . وهذه الوحدات الصوتية وحدات محدودة ومعدودة في كل لغة ، أما صورها النطقية في الكلام فلا حصر لها ، فهي تختلف من فرد إلى فرد بل عند الفرد نفسه من حالة إلى حالة .^(١)

والملاحظ أن الأبجدية العربية — كما نعرفها — تحدد في وضوح الوحدات الصوتية العربية ، ولكنها لا تحدد الصور النطقية لهذه الوحدات . كذلك تعد الصوائت العربية وحدات صوتية إذ يحدث عن طريق التبادل بينها أن يختلف المعنى بين الكلمات .

والأمر الذي نرجحه — بعد — هو أن لغويينا القدماء — ومن بينهم أبو حاتم — قد تنبهوا إلى فكرة الوحدة الصوتية ، يظهر ذلك في الأبجدية العربية « فكل رمز في ابجديتنا يرمز إلى فونيم مستقلة بقطع النظر عن أصواتها المختلفة . فللباء رمز وللتاء رمز للثاء رمز الخ والحركات التي لم تكن لها رموز أول الأمر ولكنها ابتكرت حين فطن العلماء إلى خطورة هذا الإهمال ، فجاءت العلامات المعروفة

(١) انظر في نظرية الفونيم وعلم الفونولوجي ٢ — د . كمال بشر : علم اللغة العام — الاصوات

٢ — د . محمود السمران : علم اللغة .

٣ — IDA . WARD: The phonetics of English

وهى (- - و) للدلالة على فونيم الفتحة والكسرة والضمة حين تكون قصيرة .
أما حين تكون هذه الفونيمات طويلة فقد رموزا إليها بالالف في نحو قال والياء في
نحو قيل والواو نحو يدعو » .^(١)

وظهر تنبهم إلى فكرة الوحدة الصوتية في تحليلاتهم اللغوية . ولتقف هنا عند
أبى حاتم فنجد أنه يلفت إلى تغير المعنى نتيجة فونيم (الضمة) إلى فونيم
(الكسرة) ، وإن لم يشر — بطبيعة الحال — إلى هذه التسميات . يقول :
« الأمة القائمة يقال فلان حسن الأمة أى حسن القائمة فإذا كسرت
الألف قلت إمة فهى النعمة .

قال عدى :

ثم بعد الفلاح والملك والإمة وارثهم هناك قبور »^(٢)

وقد يكون للفونيم وظيفة صرفية فيفرق به بين وحدة صرفية وأخرى . يقول أبو
الحاتم في هذا : (ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير)^(٣) هو من قدرت الشيء
أقدره قدرا يجزم الدال . وقال عز وجل : (وماقدروا الله حق قدره)^(٤) وقد يجوز
فيه الفتح . قال عز وجل : (فسالت أودية بقدرها)^(٥) ففتح في موضع وجزم في
موضع — وقد تدخل كل لغة منها على الأخرى . قال : وكأن الخفيف هو
المصدر والتثقل هو الاسم^(٦) فالذى ميز (مورفيم) المصدر هنا من
(مورفيم) الاسم هو عنصر الفونيم : فونيم (الفتحة) في الأول وفونيم (الصفر)
وهو السكون في الثانى .

ويعد التنغيم (intonation) عندما يتخذ وسيلة للتمييز بين المعانى من
فونيمات اللغة ، ويطلق عليه حينئذ فونيم نغمى أو تونيم (Toneme) . وكذلك

(١) د . كمال بشر : علم اللغة العام — الأصوات ص ٢٠٩ .

(٢) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ١٣٦ .

(٣) البقرة : ١٠٦

(٤) الأنعام : ٩١

(٥) الرعد : ١٧

(٦) كتاب الزينة : ح ٢ ص ٥٤

مدة استمرار الصوت — عندما تكون وسيلة مميزة — من فونيمات اللغة وتسمى (فونيم كمى أو كرونيم — chroneme)^(١) . وهما — على أية حال من الفونيمات الثانوية^(٢) .

وقد تنبه أبو حاتم الرازى إلى شىء من هذا خلال تحليله لبعض الألفاظ ، فهو يقول — مثلاً — فى لفظ (آمين) : « قال قوم من أهل اللغة هو مقصور . وإنما ادخلوا فيه المدة بدلا من ياء النداء كأنهم أرادوا (يا مين) فأما الذين قالوا مطولة فكأنه معنى النداء يأمين على مخرج من يقول : يافلان ، يارجل » ثم يحذفون الياء فيقولون : أفلان ، أزيد . وقد قالوا فى الدعاء : أرب ، يريدون يارب . وحكى بعضهم عن فصحاء العرب : أخبيث . يريدون ياخبيث . وقال آخرون : إنما مدت الألف ليطول بها الصوت كما قالوا : (آوه) مقصورة الألف ثم قالوا : (آوه) يريدون تطويل الصوت بالشكاية »^(٣) .

يرى أبو الحاتم — اذن — أن تطويل الصوت — أى مدته — quantity — يدل على معنى النداء — ف (آمين) تعادل (يأمين) . كما كان من الألف ليطول بها الصوت فى (آوه) دليل على معنى الشكاية . والحق أن هذا من الملاحظ الهامة التى تحسب للرجل . على أنه فى موضع آخر قد أخطأته صحة التعليل العلمى عندما حاول أن يربط بين تفخيم (اللام) فى لفظ الجلالة (الله) وانها « فخمت واشبعت حتى اطبق اللسان بالحنك » وبين فخامة ذكره تبارك وتعالى^(٤) . وليس لهذا الربط من أساس علمى ، (فاللام) نفسها فى اللفظ نفسه فى سياق صوتى آخر ، كأن يسبق اللفظ بالباء فتقول (بالله) تصبح مرققه ، ولا علاقة لهذا الترفيق الذى عرض للصوت بفخامة ذكر الله تعالى كما ترى .

(١) د . محمود السمران : علم اللغة : ص ٢١٧

(٢) د . كمال بشر : علم اللغة العام — الاصرات : ص ٢١٠ .

(٣) كتاب الزينة : ج ٢ ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

(٤) كتاب الزينة : ج ٢ ص ١٣ .

تبقى — بعد ذلك — مسألة استخدام أبى حاتم للمصطلح الصوتى ، فهو — مثلا — يستخدم مصطلح (الحرف) للدلالة على حروف الابدادية العربية المكتوبة ، كما يطلقه — كذلك — على الصوت اللغوى ، وقد رأينا ذلك فى وصفه (لأحياز الحروف العربية) . ويندر — عنده — استخدام مصطلح (الصوت) بل يكاد لا يستعمله . والحقيقة أن أبى حاتم ليس بدعا فى هذا الخلط ، فالخليل وسيبويه سبقا اليه . لكن الرجل كان موفقا فى استخدام مصطلح (ألف الهمزة) اسما لهمزة القطع ، وكذلك مصطلح (الحروف الهوائية) للدلالة على الألف والواو والياء ، لأنها لا جرس لها ولا اصطكاك ، كما يقول . أى لأحتكاك للهواء بأى عائق أثناء النطق بها .

يردد أبو حاتم — ايضا — بعض المصطلحات التى تحمل معنى واحدا مثل : الحيز والمدرج والمخرج الا أن أستخدامه للأولين أشيع .

ومن أستعمالاته الخاصة لبعض المصطلحات اطلاقه مصطلح (الجزم) على علامة السكون ومصطلح (الخفيف) على علامة الفتح فى مقابل (الثقيل) وهو السكون . وهنا تظهر دقته العلمية ، فالفتحة — من الناحية الصوتية — أخف نطقا من السكون الذى هو عدم الحركة أو الوقف أثناء النطق مما يمثل صعوبة لاشك فيها . وقد سبق أن ذكرنا مفهومه لمصطلح (الادغام) . هذا إلى مصطلحات أخرى شائعة مثل : الخلق واللهة والحنك الخ .

٢ — التحليل النحوى

عندما يطلق مصطلح (النحو) فى الدرس اللغوى الحديث يقصد به — غالبا — المباحث — التى تعرض لبنية الكلمة ، وتلك الخاصة بالتركيب أى بنية الجملة . فالمحدثون يجمعون بين الصرف والتركيب أو المورفولوجيا والنظم — morphology and syntax تحت لفظ واحد هو اللفظ هو النحو Grammar لارتباط الجانبيين . يقول الدكتور محمد السعران : « جرى لغوى الغرب على أن يدرسوا نحو معظم اللغات تحت موضوعين أساسيين هما : المورفولوجيا والنظم .

وقد كثر الجدل بين اللغويين فيما يتعلق بجدوى هذا التقسيم ، وبالتحديد مجال كل قسم من هذين القسمين ولكن هذا التقسيم التقليدى لا يزال صالحا والمورفيم والكلمة هما العنصران الأساسيان اللذان يدرسهما النحو وللنظم علاقة وثيقة بالمورفولوجيا ، وذلك لأن التركيبات فى لغة من اللغات عادة ماتحكمها إلى درجة كبرى الترتيبات النظامية ، أى الترتيبات التى يتبعها نظم الكلام ، ولأن الوحدات التى تبنى منها الجملة تتكون من كلمات على أنها (أى الكلمات) أعضاء من أقسام شكلية (كالاسم أو الفعل الخ) وهكذا فالأغلب أن يدرس المورفولوجيا والنظم الخاصان بلغة من اللغات معا »^(١)

ولقد كان الربط بين الصرف والنحو من معالم المنهج اللغوى لدى لغويينا القدماء فى تحليلاتهم إذ « أطلق علماء اللغة على دراسة بنية اللغة من جوانبها الصوتية والصرفية والنحوية فى التراث العربى اسمين اثنين هما : النحو وعلم العربية ، ويرجع مصطلح النحو إلى القرن الثانى الهجرى وظل مستخدما لوصف هذا المجال من مجالات البحث إلى يومنا هذا . لقد صنف كتاب سيبويه بأنه كتاب فى النحو ويضم النحو بهذا المعنى مجموعة من الدراسات التى تصنف فى علم اللغة الحديث فى إطار الأصوات بناء الكلمة وبناء الجملة وظل الباحثون فى القرون الأولى للهجرة يستخدمون مصطلح النحو فى أكثر الأحوال بهذا المعنى العام . فيضم النحو فى تعريف ابن جنى (ت ٣٩١ هـ) المجالات التالية : الإعراب ، التثنية ، الجمع ، التحقير ، التكسير ، الإضافة ، النسب ، التركيب وغير ذلك . فالنحو يضم عند ابن جنى هذه الدراسات التى تصنف الآن فى إطار بناء الكلمة إلى جانب ما يتعلق ببناء الجملة »^(٢) .

وقريب من هذا التحديد القديم لمفهوم النحو تعريفه عند أبى حاتم ، فهو أحد العلوم المعيارية التقويمية . يقول : « فالنحو هو معيار جميع كلام العرب ما كان منه منشورا وما كان منه شعرا والنحو معناه القصد والحذو ... فكأنهم سموه نحوا

(١) علم للغة ض ٢٢٥ ، ٢٤٥ .

(٢) د . محمود فهمى حجازى : علم اللغة العربية : ص ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ .

لأنهم حذوا بعضه حذو بعض وقصدوا به تقويم اللغة » . وكلام ابى حاتم هنا يتضمن الحكم على الصرف بأنه معيار للكلام : أوزانه وصيغته وهو أيضا قد قصد به تقويم اللغة .

ومما يدل على عدم فصل ابى حاتم للصرف عن التركيب ووضعها تحت مايسمى (بالنحو) النص التالى . يقول خلال حديثه عن اسماعيل — عليه السلام — : « فليل نطق بالعربية أى بلسان يعرب . وكان القياس فى النحو أن يقال نطق اليعربية إلا أن الياء زائدة فى الاسم فحذفت فى النسب كما تحذف فيه أشياء من الزوائد » (١) . والنسب — كما هو مشهور — من أبواب (الصرف) وهو يضعه هنا تحت مصطلح (النحو) مما يشهد على اطلاقه مصطلح النحو على الصرف والتركيب معا . اصف إلى ذلك تحليلات ابن حاتم الكاشفة عن هذه النظرة كما سنرى .

ولكننا نشير بدءا إلى أن أبا حاتم الرازى لم يكن يقصد إلى بناء تحليل لأصوات العربية أو آخر لبنية الكلمة أو ثالث للتركيب فيها . وإنما هنى الملاحم لمنهج الرجل اللغوى .

أما ملاحظاته الخاصة ببنية الكلمة وبنية الجملة فيمكن أن نعرضها على النحو الآتى :

(١) عرض أبو حاتم لبعض ابنية الصرف موضحا علاقاتها بالمعنى ومبيناً أثرها فى معانى الكلام . يقول : « المتناقص على وزن مفاعل والمفاعلة لاتكون الا اثنين . يقال نافقنى وناقفته ومثله المخادعة ... لايكاد يجيء مفاعل الا من اثنين » (٢) .

ويتحدث عن معنى بعض صيغ المبالغة فيقول : « ... كان اشياخنا النحويون يقولون : الصديق من الصدق قليل . يقال إذ فعل مرة بعد مرة

(١) كتاب الزينة : ح ١ ص ١٤٢ .

(٢) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ١٧٨ .

حتى يكثر كما قالوا سكير وشريب : كثير الشرب للخمر ، وسكيت دائم السكوت . ولا يقال ذلك لمن فعل الشيء مرة أو مرتين حتى يكثر منه أو يكون له عادة ، وكذلك كل اسم يكون على فعول مثل قتل للرجل وضروب بالسيف ، وكذلك فعال نحو ضراب وقتال ... والصدق الكثير الصدق والتصديق. والمصداق الذى من عادته الصدق كما قالوا رجل معوان أى عادته العون ، كما قالوا فعل فلان كذا وكذا فيقال هو فعول لذلك أى من عادته أن يفعل ذاك « (١) . إلى غير ذلك من الأبنية الصرفية التى تؤثر فى المعنى .

(٢) ويشير أبو حاتم — ايضا — إلى بعض الوحدات الصرفية morphemes مما يدل على ادراكه لأثر هذه الوحدات فى المعنى . يقول : « والقيامة مأخوذة من قال يقوم والمصدر منه قيام والقيامة هو فعل يكون من جميع الخلائق دفعة واحدة فلذلك أدخل فيها الهاء فقول يوم القيامة ولم يقل يوم القيام » (٢) .

فالهاء هنا مروفيم دال على المبالغة والكثرة ، وليست للدلالة على النوع .

والتضعيف ايضا وحدة صرفية ذات اثر فى المعنى . قال ابو حاتم : « يقال حَيٌّ ومَيِّتٌ وحى وميت فاذا قلت بتخفيف الياء فى الميت فإنما هو الذى فارق الحياة .

قال الله عز وجل : (أو من كان ميتا فأحييناه) (٣) أراد الميت الذى لاحياة فيه . وإذا تقلت الياء فقلت ميت تزيد الذى هو حى يريد أن يموت يوما قال الله عز وجل :

(١) بالمصدر السابق : (مخطوط) ص ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

(٢) المصدر السابق : ح ٢ ص ٢٧٠ .

(٣) الأنعام : ١٢٢ .

(انك ميت وإنهم ميتون)^(١) فتقل الياء يريد أنك تموت يوما ولم يرد أنه ميت في ذلك الوقت »^(٢) . ويقول مرة أخرى وهو على وزن فعال كما تقول رجل قتال أى يكثر القتل فالتشديد يدل على التكرير والتكثير ... ومثل ذلك قولهم أغلق وغلق يعنى أغلق بابا واحدا وغلق ابوابا كثيرة . قال الله عز وجل : (وغلقت الأبواب)^(٣) وقال : (وقطعن) ايديهن^(٤) لأنها أيد كثيرة . »

والمهمزة مورفيم صرفى دال على تعدى الفعل وتغير المعنى فيه بين صيغته الأولى المجردة وصيغته الثانية بالهمزة . ويمثل ابو حاتم لذلك بالفعل (قسط) فيقول : « يقال قسط يقسط قسوطا إذا جار فإذا ادخلت فيه الألف فقلت اقسط يقسط اقساطا فمعناه عدل والاسم منه قسط »^(٥)

(٣) وفى معالجته لبعض الألفاظ التى تدخل تحت باب النسب يوضح كيف تكون زيادة الألف والنون — فى هذا الباب — ذات وظيفة معنوية تؤثر فى معانى الكلام فيقول : « قالوا فى النسب إلى البحر بحراني وكان حقه بحرى ، وإلى اللحية لحياني ، وإلى الرقبة رقباني . وهو مطرد فى هذا الخبر . قال سيبويه : الذين قالوا : لحياني ورقباني وشعراني انما زادوا الألف والنون علامة لهذا المعنى : أى طويل اللحية وغليظ الرقبة وكثير الشعر . فان نسبت الى الرقبة لم تقل الارقبي والى الشعر شعري . فالرباني هو منسوب الى العلم بدين الرب كما اخبرت ... وانما يعنى سيبويه أن الألف والنون يزدان هاهنا بمعنى مخصوص به الاسم الذى نسب بالألف والنون دون غيره ، لأن قوله : ليحياني ورقباني خص به دون غيره ، لأنه مخصوص بطول اللحية وغليظ الرقبة دون غيره ، وكذلك الرباني هو المخصوص بعلم

(١) الزمر : ٣٠

(٢) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ١١٤ .

(٣) يوسف : ٢٣ .

(٤) يوسف : ٣١ .

(٥) كتاب الزينة : ح ٢ ص ٩٨ .

الرب دون سائر الناس ، أو اختصه بالولاية والنسبة الى نفسه دون غيره
فقليل له رباني لذلك» (١) .

(٤) تنبه أبو حاتم إلى أهمية التحليل الصوتي في درس الصرف ولكن هذا
لايعنى وضوح الأمر لديه وضوحا كاملا ، إذ تتغلب عليه بعض الافكار
السائدة في الدرس الصرفي عند القدماء — كما سأشير — بيد أنه — على
أية حال — قد أدرك هذه العلاقة القوية بين المستويين الصوتي والصرفي .
فهو يقول مثلا : « الوضوء بضم الواو مثل الوقود وهو الخطب الذى تتقد
به النار » (٢) . مفرقا — هنا — بين الاسم والمصدر بفونيم الفتحة في الأول
وفونيم الضمة في الثانى . ومن ذلك أيضا تفريقه بين اسم الفاعل
(محصن) وبين اسم المفعول (محصن) بناء على فونيم الكسرة في
(محصن) وفونيم الفتحة في (محصن) . يقول : « والفاعل من
والمفعول محصن . وإنما قيل رجل محصن ورجال محصنون بكسر الصاد ،
لأنهم احصنوا فروجهم وحفظوها . وقيل امرأة محصنة ونساء محصنات
بفتح الصاد يعنى ذوات الأزواج ، لأن الأزواج قد أحصنوهن ومنعهن
وحفظوهن » (٣) .

(٥) لم يستطع أبو حاتم — على الرغم من هذه الأشارات إلى أهمية التحليل
الصوتي في درس الصرف العربى — أن يتخلص من فكرة الأصل الافتراضى
التي سيطرت على جل اللغويين الأقدمين في معالجتهم لبعض أبواب
الصرف ، إذ إتسم منهجهم — كما يقرر الدكتور كمال بشر — « بيسمتين
واضحتين : أولاهما : إيمانهم بفكرة الأصل بمعنى أن هناك أصلا ثابتا
ترجع إليه كل الصيغ المتشابهة بطريق مباشر أم أمكن والا فبطريق غير
مباشر مبنى على الافتراض والتأويل . ثانيهما : محاولة حشدهم الأمثلة

(١) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٢٨٢ .

(٢) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٣٣٩ .

(٣) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٤٠٢ .

المتفقة في شيء آخر تحت نظام واحد ، أو إخضاعهم لها لميزان واحد » (١).

اتضح هذا المنهج في كلامهم عن صيغة افتعل وفروعها إذا كانت فاؤها احد حروف الاطباق (الصاد والضاد والطاء والظاء) أو كانت هذه الفاء دالا أو ذالا أو زايا . (٢) وباب الفعلين : الأجوف والناقص وماتفرع عنهما . (٣)

ثم يرى البحث أن هذه الأمثلة وغيرها يمكن معالجتها على اساس صوتي — صرفي morphophonemic analysis بدلا من العلاج التقليدي الذي طبقه العرب عليها » (٤)

لم يستطع ابو حاتم — كما قلت — أن يتخلص من غلبة هذا المنهج بل اندفع معه إلى حد بعيد ، إذ نراه مثلا يقول في تحليله للفظي (القيوم والقيام) : « أصل القيوم والقيام قال عبيد : هي من الفعل فيعول كان في الأصل قيوم فانقلبت الواو الأولى ياء لسكون الياء التي قبلها . وكذلك القيام ... قال أبو عبيد : القيام فيعال من قمت بأصلها قيوم فانقلبت الواو ياء ، ولو كان فعلا لكان قواما كقوله (كونوا قوامين بالقسط) (٥) . وقال ومثله الأيام انما اصله أيوم لأن الواحد يوم ، الياء ساكنة في قولهم أيوم وجاءت الواو تتلوها ولا حرف بينهما فحولوها ياء وأدغموها في الياء التي قبلها لأنها أخف على ألسنتهم قال ومثله (فسوف يلقون غيا) (٦) ... وهو من غويت غيا قال وكان أصلها أن يكون غويا ، وكذلك كويت كيا أنما أصلها كويا فحولت الواو

(١) دراسات في علم اللغة : ص ١٠٧ .

(٢) المرجع السابق : ص ١٠٧ .

(٣) المرجع السابق : ص ١١٢ .

(٤) المرجع السابق : ص ١٠٩ .

(٥) النساء : ١٣٥ .

(٦) مريم : ٥٩ .

ياء استثقلا للجمع وأرادوا أن يكون الحرفان يخرجان من مخرج واحد
فيكون أخف عليهم»^(١) . ومن الملاحظ هنا ارتباط هذا المنهج في التفسير
بفكرة الميزان الصرفي .

ومهما يكن من أمر فإن المنهج الحديث يرفض مثل هذه التفسيرات المبنية على الافتراض ،
ويعالجها ومعالجة أخرى في ضوء ماوصل اليه التحليل اللغوي للنظام الصوتي في
العربية من فكرة المقاطع الصوتية .

(٦) تعرض أبو حاتم في ملاحظاته الصرفية النحوية إلى ما يسمى بالفصائل
النحوية (grammatical - categories) كالجنس (مذكر — مؤنث)
والعدد (مفرد — مثنى — جمع) والشخص (متكلم — مخاطب —
غائب) وزمن الفعل (ماض — حاضر — مستقبل) والملكية
(الاضافة أو التبعية) الخ^(٢) .

وهذه الفصائل النحوي معان يعبر عنها بواسطة دوال النسبة ، فالعلامات التي
تلتحق الاسم في العربية — مثلا — للدلالة على التأنيث هي من دوال النسبة
المعبرة عن فصيلة الجنس الخ . ومن هذه الدوال التي أشار اليها أبو حاتم
ملتفتا إلى وظيفتها ، علامة التعريف (ال) يقول في تحليله للفظ (الرب) :
« ولا يقال للمخلوق هو الرب معرفا بالالف واللام كما يقال لله عز وجل . بل
يعرف بالاضافة ، فيقال رب الدار ورب للبيت وغير ذلك ، لأنه لا يملك غير
ذلك الشيء . فاذا قيل (الرب) معرفا بالالف واللام دلت الألف واللام على
العموم . واستغنى بذلك عن الاضافة لأنه عز وجل رب كل شيء ومالكة
فلا يضاف إلى شيء فيختص به دون غيره »^(٣) . فهو يشير — أولا — إلى دالتي
نسبة تعبران عن تعريف الاسم هما (ال) و (الاضافة) ، ثم يحدد — ثانيا —

(١) كتاب الزينة : ح ٢ ص ٩٥

(٢) د . محمود السمران : علم اللغة ص ٢٥٢ .

(٣) كتاب الزينة : ح ٢ ص ٢٧ .

ماتعبر عنه دالة النسبة (ال) بأنها تفيد العموم عندما تلحق بلفظ رب رابطا —
أخيرا — هذا التحليل بالمعنى الدينى للكلمة .

ومما تعتبر عنه — ايضا — دالة التعريف (ال) العهد . يقول أبو حاتم في
لفظ الشيعة : « فالشيعة تكون معرفة ونكرة . يقال هؤلاء الشيعة إذا أردت به
شيعة على وأردت به القوم المعروفين بالتشيع . ويقال أيضا هؤلاء شيعة فلان لمن
أردت من الناس فيعرف بالاضافة » (١) .

وقد يعبر عن فصيلة التعريف بالاسم نفسه (كالأعلام) دون الحاجة إلى زائدة
تسبقه أو لاحقه تلحقه تدل على هذا المعنى . يقول أبو حاتم : « والمعرفة بالشيء
هى المشاهدة التى تزيل الشك والمرية ، وهو التمييز بين الشيئين ، ومن أجل ذلك
قال أهل العربية : المعرفة والاسم إذا كان ملخصا لايحتاج إلى علامة تفرق بينه
وبين نظيره كقولك زيد وعمرو ، والنكرة التى تحتاج إلى علامة تعرفه بها حتى
يصير معرفة كقولك (رجل) أنت لاتدرى أى الرجال هو حتى تعرفه
بالالف واللام ، فاذا قلت (الرجل) فقد دلت على رجل بعينه » (٢) .

ومن هذه الدوال — كذلك — (الميم) التى تلحق بعض الأسماء العربية
للتعبير عن فصيلة العدد فى حالة الجمع . يقول أبو حاتم فى تحليله لكلمة
(اللهم) : « قال قوم هذه الميم علامة الجمع كقولك فى الواحد عليه وفى الجمع
عليهم واليه واليهم . كأنك قلت : (الله الذى له الاسماء الحسنى) فهذه الميم
علامة جميع الاسماء ، وإنما نصبت كما نصبت نون الجميع فى قولك (مسلمون)
و (مؤمنون) و (صالحون) فالنون فيه نصبت وهى علامة الجميع من أسماء
المخلوقين . وهذا معنى قول أبى الحسن البصرى قال : اللهم بجمع الدعاء ، ومعنى
قول أبى رجاء العطاردى . قال هذه الميم فى قولك (اللهم) فيها جماعة سبعين
أسما من أسماء الله » (٣) . فقد أشار هنا إلى الميم كدالة نسبة معبرة عن الجمع ،

(١) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٢) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٤٨ .

(٣) المصدر السابق : ج ٢ ص ١٧ .

ومن هنا فسر علامة النصب التى لحقتها بما لحق علامة جمع أخرى وهى (النون) .

ولعل الإشارة التالية أكثر وضوحا وكشفا عن فهم أى حاتم لبعض المعانى النحوية وعلاقتها بالتركيب ، يقول نقلا عن الفراء : « ثم نظرنا فى السمات التى سمت العرب بها كلامها من : الخفض والنصب والرفع فوجدناهم ادخلوا ذلك للايجاز فى القول والاكتفاء بقليله الدال على كثيره . فقالوا : ضرب أخوك أخانا فدلوا برفع أحد الأخوين ونصب الآخر على الفاعل والمفعول به . ولو كان مزج الكلمتين واحدا فقليل : ضرب أخوك أخونا أو أخاك أخانا لم يكن فيهما فرق يدل السامع على الضارب من المضروب »^(١) فالرفع والنصب والخفض هنا — سواء أكان بالحركات القصيرة (كالضمة والفتحة والكسرة) أم بالحركات الطويلة (كالواو مسبوقة بضمه ، والألف مسبوقة بفتحة ، والياء مسبوقة بكسرة) — علامات دالة على معان نحوية ، كالفاعل والمفعول مما يحدد مكان الكلمة فى الجملة ووظيفتها . فالواو فى (أخوك) دلت على الفاعلية فيه ، والألف فى (أخانا) دلت على المفعولية . فدوال النسبة هنا (حشو) يدخل الكلمة فيحدد وظيفتها فى الجملة . وقد يكون موقع الكلمة نفسها — أحيانا — من دوال النسبة المعبرة عن وظيفة الكلمة كأن تقول : ضرب عيسى موسى فالمعروف أن العرية — لو لم يكن ثمة توجيه بلاغى للكلام — تقدم الفاعل على المفعول .^(٢)

(٧) يهتم أبو حاتم — كثيرا — بفكرة السياق (context of situation) كعنصر من العناصر التى يجب مراعاتها فى التحليل النحوى ، ومن هنا يقسم أبو حاتم (النعت) إلى قسمين حسب المقام أو السياق الذى يرد فيه . فالمعهود أن يقصد بالنعت مدح أو ذم ، يكون ذلك فى موقف الثناء أو موقف السب . ولكن النعت أحيانا قد يرد كعامل محدد للاسم ولا يهدف من وراءه إلى إنشاء التقريظ أو الشتم ، فوظيفة النعت عندئذ حددها الموقف الذى ليس هو موقفنا أو الذم .

(١) كتاب الزينة : ح ١ ص ٧٦ .

(٢) انظر : فندريس : اللغة (ترجمة الدواخلى والقصاص) ص ١٠٨ ، ١١٠ .

يقول : « إنما تجرى النعوت على ضربين : أحدهما تخلص الاسم من الاسم كما تقول : (جاءنى زيد) فتعلم أن الذى تخاطبه يعرف زيدا ، والزيدون كثير . فتقول : (جاءنى زيد الطويل ، أو زيد التيمى) أو ما أشبه ذلك ... والوجه الآخر يراد به الثناء والمدح والتقريض ، والذم والشتم . يقال : (جاءنى زيد الشريف النبيل الكريم) أو (جاءنى زيد البخيل الشحيح) فيعلم أنك تثنى عليه أو تذمه . فإذا قلت : (بسم الله الرحمن الرحيم) فانما هو ثناء على الله وتقرب اليه وتجنب . فهذا يلزمه هذا الوجه ، ولا يلزم الوجه الاول من جهة التخليص ، لأنه عز وجل لاسمى له فخلص من غيره ، وكذلك كل ما كان من هذا الباب في وصفه » (١).

ويربط أبو حاتم — كما تلحظ — هذا التحليل بالموقف الدينى ، وهو هنا النعوت التى تلحق بلفظ الجلالة مؤكدا على أنها من القسم الثانى للنعوت ، إذ أن سياق الثناء هو الوحيد الذى تطلق فيه هذه النعوت مع لفظ الجلالة .

(٨) ومن هذا الوادى — أيضا اهتمام أبى حاتم بالمعنى فى تحليله النحوى كعنصر محدد لوظيفة الكلمة وموضعها فى السياقات المختلفة . وقرأ هذا النص عن معنى لفظ (الأحد) . يقول : (وإذا كان الأحد بمعنى الأول جاز فى الخبر وجاء فى الجحد . قال الله عز وجل : (فابعثوا أحدكم بورقكم هذه) (٢) . فهذا فى الخبر .

وإذا لم يكن أحد بمعنى الأول وبمعنى الواحد لم يجوز أن يتكلم به الا فى الجحد . تقول : ما جاءنى أحد . لا يجوز جاءنى أحد وكلمنى أحد . قال الله عز وجل فى معنى الجحد : (أيجسب أن لن يقدر عليه أحد) (٣) . وقال : (أيجسب أن لم يره أحد) (٤) فهذا جحد (٥) »

(١) كتاب الزينة : ح ٢ ص ٥ .

(٢) الكهف : ١٩ .

(٣) البلد : ٥ .

(٤) البلد : ٧ .

(٥) كتاب الزينة : ح ٢ ص ٣٩ .

فمعنى الكلمة — كما ترى — هو الذى حدد جواز وقوعها فى سياق النفى والاثبات معا ، أو فى سياق النفى فقط . بل أن المعنى — أحيانا — هو الذى يحدد العلامة الأعرابية التى تلحق بالكلمة . يقول أبو حاتم : « والرسول يكون بمعنى الرسالة . قال الله عز وجل : (فقولوا إنا رسول رب العالمين)^(١) . قال المفسرون : أى إنا رسالة رب العالمين . ولو لم ترد الرسالة والمصدر لقال (انا رسولا) »^(٢) .

(٩) يبنى أبو حاتم تحليلاته النحوية — أحيانا — على أساس تركيبات يفترضها ، وليس بناء على التركيب اللغوى الواقعى الذى يحلله . فهو يقول : « قال صوم أيام البيض وصوم السرار . أما أيام البيض فإن الأيام مضافة إلى البيض والبيض نعت لاسم مضمحل ليس هو نعت للأيام . ولو كان كذلك لسقطت الألف واللام من البيض كأن يقال أيام بيض ، أو كان يقال الايام البيض فتعرف بالبيض الألف واللام ، لأن أيام نكرة ومعرفة ، ولاتنعت نكرة بمعرفة وانما معناه أيام الليالى البيض »^(٣) .

والحق أن مثل هذه الظواهر إنما يجب تحليله فى ضوء السياق الكلامى الذى ورد فيه ولا مدعاة إلى هذه الافتراضات . وبناء على ذلك تجده يقيم تحليلاته — أيضا — تحت سيطرة فكرة (العامل النحوى) مما يدفعه إلى القول بتأثير بعض العوامل التى لاوجود لها فى الجملة فعلا ، أو القول بفكرة التعويض ، فهو يقول : « يقال فى الدعاء اللهم . قال عز وجل (قل اللهم مالك الملك)^(٤) . فهذا يحجى منصوبا ، قال قوم : إنما نصبت الميم لأنه ينادى بيا ، كما تقول : يا عبد الله فجعلت الميم عوضا عن ياء »^(٥) . ويقول : « قال الله عز وجل : « صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة »^(٦) . قال أبو عبيدة : صبغة الله فطرة الله ودينه التى

(١) الشعراء : ١٦

(٢) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٢٥٧ .

(٣) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٣٦٧ .

(٤) آل عمران : ٢٦ .

(٥) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٥ .

(٦) البقرة : ١٣٨ .

فطر الناس عليها . قال وانما نصب على الأمر ، أى الزموا صبغة الله يعنى دينه
وسنته ... قال الكسائى : كل شئ فى القرآن من نحو هذا يكون نصبا على
الأمر ، وعلى الخروج من الوصف كقوله عز وجل (سنة الله التى قد
خلت)^(١) ومثله فى الكلام خرجنا إلى فلان فأصبنا منه خيرا فضل ربك
ورحمة »^(٢) .

على أن أحد الباحثين المحدثين يرى أن فكرة العامل « كانت — ولاتزال —
أساسا صالحا لتحليل الظواهر النحوية فى العربية ، ولاتزال مستعملة فى الدرس
النحوى الحديث الذى يتناول لغة تخضع لظواهر اعرابية كما هى الحال فى اللغة
الالمانية »^(٣) . ولكن هذا لايررر للقدماء اغراقهم فى التأويلات والافتراضات التى
سيطرت على دراساتهم الصرفية والنحوية بعامة ، وبعدت بها عن منهجها
الصحيح ، منهج وصف الظاهرة الكائنة بالفعل .

(١) الفتح : ٢٣

(٢) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ١٦٢ .

(٣) د . عبده الراجحى : فقه اللغة فى الكتب العربية : ص ١٥٨ .

الفصل الرابع قضايا في المعجم والدلالة

قال أولمان بحق أن المعنى هو المشكلة الجوهرية في علم اللغة^(١) . ولا يقتصر درس المعنى على علم المعجم — Lexicology أو علم الدلالة Semantics كما قد يبدو من النظرة العجلى ، فالمعنى اللغوى تحدده أصوات اللغة ويتغير بتغير هذه الأصوات ، كما يختلف باختلاف النغم والنبر ، كذلك فإن تغير الصيغ الصرفية واختلاف النظم والتركيب يؤديان إلى تغير المعنى من صيغة إلى صيغة ومن جملة إلى جملة .

ومن هنا فإن كل مستويات الدرس في علم اللغة تهتم بالمعنى^(٢) . إلا أن المعنى الناتج من أنظمة اللغة الصوتية والصرفية والنحوية يختلف من المعنى المعجمي والمعنى الدلالي . وهذا يعنى أن ثمة ثلاثة ضروب من المعنى في اللغة ، ذلك أن المعانى فى الأنظمة الصوتية والصرفية والنحوية هى فى حقيقتها وظائف تؤديها المباني التى تشتمل وتبنى منها هذه الأنظمة . فالوقوف — مثلا — وظيفة السكون ونحوه ، والتخلص وظيفة الكسر ، والفاعلية وظيفة الاسم المرفوع ، والمطاوعة وظيفه الانفعال . من هنا يكون (المعنى) وظيفة (المبنى) ، ويكون (المبنى) عنوانا تدرج تحته (العلامة) ، ومن ثم أطلق الباحثون على هذا المعنى الذى تكشف عنه المباني التحليلية للغة اسم المعنى الوظيفي functional meaning واضعين إياه بإزاء المعنى المعجمي Lexical meaning الذى تدل عليه الكلمة المفردة كما فى المعاجم . ثم المعنى الدلالي — semantic meaning أو المعنى المقامى contextual meaning أى المعنى الذى لا يكتفى بتحليل تركيب المقال ولا بمعنى كلماته المفردة ، وإنما يراه — فوق ذلك — فى ضوء المقام^(٣) .

(١) دور الكلمة فى اللغة : (ترجمة د. كمال بشر) ص ٥٧ .

(٢) د. محمد أبو الفرج : المعاجم اللغوية : ص ١٥ : ١٨ .

(٣) انظر : د. تمام حسان : اللغة العربية معناها ومبناها ص ٣٩ .

فتمة — إذن — معنى وظيفى ومعنى معجمى ومعنى دلالى . وقد سبق أن عرضت للملاحظة المتعلقة بأنظمة اللغة الصوتية والصرفية والنحوية ، وما فيها من معان وظيفية كما وردت فى كتاب أبى حاتم ، وفى ضوء من نتائج الدراسات الحديثة . وهنا أكرس هذه الصفحات لتناول المعنى المعجمى والمعنى الدلالى طبقاً لهذه الاشارات المنثورة فى كتاب الزينة ، والتي تثير بعض القضايا المتممة إلى علمى المعجم والدلالة على السواء .

وقبل أن نغضى فى تحليل القضايا المعجمية التى تلفت الباحث فى كتاب الزينة أرى أن نقف أولاً عند التحديد العلمى لمصطلح (معجم) ثم علم المعجم وموضوعه . وقد يبدو أن التساؤل عن المعجم ما هو أمر غير ذى خطر ، إلا أن الجواب عن هذا التساؤل هام لتحديد (المعنى) المعجمى بدءاً ثم للوقوف ثانياً عند مكانة كتاب الزينة فى المجال المعجمى وبين المعاجم العربية .

والمعجم — كما يعرفه الدارسون المحدثون — « ليس إلا قائمة من الكلمات التى تسمى تجارب المجتمع أو تصفها أو تشير إليها . ومن شأن هذه الكلمات أن تدل كل واحدة — إلى جانب دلالتها بالاصالة والوضع (الحقيقة) على تجربة من تجارب المجتمع — أن تدل بواسطة التحويل (المجاز) على عدد آخر من التجارب ... أن الكلمة المفردة — وهى موضوع المعجم — يمكن أن تدل على أكثر من معنى وهى مفردة ، ولكنها إذا وضعت فى (مقال) يفهم فى ضوء (مقام) انتفى هذا التعدد عن معناها ولم يعد لها فى السياق إلا معنى واحد ، لأن الكلام وهو مجلى السياق لابد أن يحمل من القرائن المقالية (اللفظية) والمقامية (الحالية) ما يعين معنى واحد لكل كلمة ... المعجم — إذا — جزء من اللغة ... لأنه سجل لكلماتها ولمعاني هذه الكلمات ، وهذه الكلمات ساكنة صامتة (بالفعل) ولكنها صالحة (بالقوة) لأن تصوير ألفاظاً مسموعة أو خطوطاً مكتوبة مقروءة فى سياق كلم . فالمعجم — إذن — معين صامت ساكن هادىء مستعمل بالقوة لا بالفعل شأنه فى ذلك شأن اللغة كلها ... وهذا المعين الاستاتيكي إذا وضع فى حالة استعمال وحركة وديناميكية أصبحت النتيجة

كلاماً لا لغة » (١)

(١) د. تمام حسان : اللغة العربية ص ٣٩ ، ٤٠ .

فموضوع المعجم هو الكلمات المفردة أو المفردات لانعزالها عن السياق ، والمعنى فى المعجم معنى متعدد ومحتمل ، والكلمات فيه ساكنة صامتة — كما يذهب الدكتور تمام حسان — لأنها حينئذ جزء من اللغة لا الكلام ، آخذاً فى ذلك بنظرية دى سوسير فى التفريق بين اللغة والكلام .

وعلم المعجم — فى ضوء هذا — يتخذ موضوعاً أساسياً له طرق المعاجم ومادتها والمعنى المعجمى^(١) . ويتحقق درس ذلك عن طريق أمور حددها الدارسون :

أولاً : اللغة التى يأخذ المعجم منها مادته (الفصحى ، العامية ، لغة الكتابة) ، ولئن تقدم ؟ .

ثانياً : المواد المعجمية (الكلمات) وطريقة ترتيبها وترتيب أنواعها .

ثالثاً : الشرح الذى يقدمه للكلمات : طريقته وترتيبه^(٢) .

ولقد تعددت المعاجم اللغوية تبعاً لمادة كل معجم أو طريقته ولكنها — على الاجمال — يمكن حصرها فى ثلاثة أنواع هى :

١ — المعاجم اللغوية أو الأبجدية وهى التى تشرح ألفاظ اللغة حتى يستعين بها الباحث على معرفة ما يصادفه من الغريب .

٢ — المعاجم الموضوعية أو التجانسية أو المعاجم المعانى وهى التى ترتب الثروة اللغوية فى مجموعات من الالفاظ تندرج تحت فكرة واحدة .

٣ — معاجم الترجمة أو المعاجم الزوجية أو الشائبة اللغة التى تحدد المفاهيم بين ألفاظ اللغة القومية ولغة أجنبية ، ومنها كذلك المعاجم المتعددة اللغات .

وقد تفرعت من النوع الأول فروع حديثة أهمها :

(١) المعاجم الاشتقاقية وهى التى تبحث فى أصول ألفاظ اللغة .

(١) المرجع السابق : ص ٤٠ .

(٢) د. محمد أبو الفرج : المعاجم اللغوية : ص ٢٠ ، ٢١ .

(ب) المعاجم التطورية أو التاريخية وهى معاجم تهتم بأصل المعنى متتبعة استعماله عبر العصور والنصوص وما طرأ عليه من تطور .

(جـ) المعاجم الموسوعات وهى سجلات أبجدية لمعارف البشر عامة أو فى فرع من الفروع يستوفى شرحه من الناحية العملية .

(د) المعاجم الخاصة أو التقنية أو معاجم المصطلحات وهى التى تهتم بمحصر مصطلحات علم معين أو فن قائم بذاته ، وتشرح مدلول كل مصطلح حسب استعمال أهله والمختص به^(١) .

وقد بدأ المعجم فى التراث العربى أول أمره — فى القرن الثانى الهجرى — فى شكل رسائل لغوية خاصة بموضوع معين من موضوعات الحياة البدوية المختلفة مثل (خلق الانسان) و (الابل) و (الخيل) ، (الوحوش) و (النبات) و (الشجر) للأصمعى . و (المطر) لأبى زيد ... الخ^(٢) .

ثم ظهرت كتب جامعة لمادة اللغة مرتبة بحسب الموضوعات (ككتاب الألفاظ) لابن السكيت ، (ومبادئ اللغة) للاسكافى ، و (فقه اللغة) للثعالبي ، ثم معجم ابن سيده الموضوعى الجامع المسمى بـ (المخصص) ... أما المعجمات الابجدية فان الخليل بن أحمد كان أول من فكر فى التأليف فيها فوضع معجمه (العين) على ترتيب صوتى خاص ، لحقته بعد ذلك — كثرة من المعاجم (كالجمهرة) لابن دريد (٣٢١ هـ) و (البارع) لأبى على القالى (٣٥٦ هـ) و (التهذيب) للأزهري (٣٧٠ هـ) و (المحيط) للصاحب ابن عباد (٣٨٥ هـ) و (الصحاح) للجوهري (٣٩٣ هـ) ومعجمى ابن فارس (٣٩٥ هـ) (المجمل) و (مقاييس اللغة) ، حتى (لسان العرب) لابن منظور فى القرن السابع (٧١١ هـ)^(٣) .

(١) د. حسن ظاظا : كلام العرب : ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

(٢) د. محمود فهمى حجازى : علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة : ص ٨٣ .

(٣) د. حسن ظاظا : كلام العرب : ص ١٢٨ : ١٣٥ .

ثم نتساءل بعد : هل يمكن للباحث أن يدرج كتاب الزينة — وفي ضوء هذا التحديد السابق — تحت مصطلح (معجم) ؟ .

وإذا كان ذلك ممكنا فتحت أى نوع من أنواع المعاجم نضعه ؟ ثم ما مكانته وسط هذا الحشد الضخم من المعاجم العربية ؟ .

وإذا كان موضوع المعجم — كما عرفنا آنفا — وهو الكلمة المفردة المتصفة بتعدد المعنى واحتماله ، فبمقدورنا أن نعد كتاب الزينة معجما ولكن مع شيء من التحفظ والاحتراز .

فالكتاب مدار البحث فيه كلمات أو مفردات لغوية سبق أن عرضنا لمجالاتها الدلالية فى الباب الأول . بيد أنه — بالاضافة إلى ذلك — يتناول بعض التراكيب اللغوية أو التعبيرات الخاصة مثل : (الأيام البيض — يوم التروية — وجود الحج — أهل البيت — تفسير أسنان الابل مما يؤخذ فى الصدقة — المحكم والمتشابه ومعنى الراسخين فى العلم ... الخ) . كما أنه قد عرض لبعض الأعلام مما لا يصح ادراجه تحت مصطلح (كلمة مفردة) مثل (أعلام أماكن كالصفا والمروة والمدينة ومكة ، وأعلام أشخاص مثل هاروت وماروت وبأجوج ومأجوج ... الخ) .

هذا لو نظرنا إلى الكتاب من حيث مادته . إلا أننا لو فتشنا عن منهجه فى عرض هذه المادة — مما سنفصل فيه القول بعد — لابتعدنا كثيرا عن النطاق المحدود لمصطلح (معجم) . فكم يتخذ المؤلف هذه المادة مداخل للحديث عن عديد من القضايا الدينية ، أو يتخذها سبيلا إلى عرض بعض الأحكام الفقهية على اختلافها . كذلك فإن معالجة أى حاتم لمواد كتابه ليست — فى أغلبها — معالجة لكلمات فردى يتسم معناها بالتعدد والاحتمال لانعزالها عن السياق أو المقام ، بل أن معالجته لهذه المواد جاءت من خلال سياقات أو نصوص معينة من القرآن أو الحديث أو الشعر مع الالتفات فى أحيان كثيرة إلى عنصر (المقام) الذى يحيط بهذه المواد مما يضع يدنا على المعنى الدلالى أو المعنى الاجتماعى أو

المعنى المقامى كما سألين ذلك فى هذا الفصل . ومن هنا ترى أن اطلاق مصطلح (معجم) على كتاب الزينة هو اطلاق شكلى .

والكتاب بعد ذلك يمكن أن نصنفه تحت هذا النوع من المعاجم الدلالية الخاصة (*) التى تتناول مستوى بعينه من مستويات اللغة ... وهذه المعاجم الدلالية الخاصة تختلف عن المعاجم العامة فى أنها لا تهدف إلى تناول ألفاظ اللغة عموماً ، أو إلى جمهرة هذه الألفاظ ، بل تتناول مجموعة محددة من الألفاظ وتبحثها من الناحية الدلالية وتصنفها هجائياً . فهناك مثلاً معاجم لألفاظ القرآن الكريم ومعاجم لألفاظ الحديث الشريف ... الخ (*) .

على أن أبا حاتم الرازى لم يقصر المجال الدلالى لكتابه على ألفاظ القرآن أو ألفاظ الحديث ، ولم يلتزم التصنيف الهجائى . بل أنه تناول قطاعاً أو حقلاً لغوياً كاملاً — Linguistic field — إلى حد كبير من قطاعات اللغة العربية وهو ألفاظ الحياة الدينية (*) مع محاولة التأريخ لهذه الألفاظ . وهو بذلك يقف جنباً إلى جنب مع أحد الاتجاهات الحديثة فى تناول الألفاظ . هذا الاتجاه الذى أشار اليه أولمان وإلى صاحبه ترير — Trier الذى هاجم الطريقة التقليدية فى التركيز على تاريخ الألفاظ المفردة ودعا إلى وجوب البحث فى قطاعات كاملة من الثروة اللفظية ، وإلى وجوب ملاحظة ما تعكسه هذه القطاعات من تغير وجهات النظر إلى الأشياء ، أو فى تقويمها وتفسيرها . وقد ابتكر هذا العالم المصطلح (الحقل اللغوى — Linguistic field) . وقد طبق ترير نظرية الحقل اللغوى على تاريخ ألفاظ الحياة العقلية فى اللغة الألمانية (١) .

(*) وهو ما يطلق عليه الدكتور حسن ظاظا — كما سبق أن أشرت — المعاجم الخاصة أو التقنية أو معاجم المصطلحات .

(*) من أهم معاجم هذا النوع (المفردات فى غريب القرآن) للراغب الاصفهاني (٥٠٢ هـ) .

(*) كانت هناك محاولة مشابهة لعمل أنى حاتم تمتل فى كتاب أنى بكر الأنبارى : (الزاهر فى معانى الكلام) خاصة فى القسم الأول منه . وقد تحدثت عنه فى الفصل الخاص بمصادر الكتاب .

(١) دور الكلمة فى اللغة : ص ٢٠٩ ، ٢١٠ .

وهذا الاتجاه مبنى — كما أرى — على أن دلالة كل كلمة إنما تتحدد في إطار مجموعتها الدلالية^(١) . وقد أعطتنا معالجة أى حاتم لألفاظ الحياة الدينية في العربية في عصره وجهة نظر خاصة للأشياء تباين غيرها من وجهات النظر الأخرى . وهي تمثل تصور المسلم الشيعي الاسماعيلي ، على الرغم من محاولاته الكثيرة لاختفاء هذا التصور الاسماعيلي .

ولقد بدت ملامح هذه النظرة الخاصة في عديد من صفحات الكتاب ، ويمكننا أن ندلل عليها على النحو التالي :

١ — تعويله على مبدأ التأويل — وهو من مبادئ الاسماعيلية الهامة — في شرح الألفاظ سبيلا إلى القول بباطن للنص يخالف ظاهره . والأمثلة كثيرة على هذا^(٢) .

٢ — التركيز على مبدأ الامامة في حديثه عن الفرق الاسلامية خاصة الشيعية منها ، واللفت إلى الوصية في هذا — فهو مثلاً في حديثه عن الاسماعيلية قد ركز على فكرة الامامة من بين عقائدها مدللاً — خلال ذلك — على امامة^(٣) .

٣ — غلبة المرويات الشيعية على ما يستشهد به المؤلف من نصوص حديثة خاصة .

٤ — آراء أى حاتم في بعض القضايا اللغوية كنشأة اللغة والقول بالالهام في ذلك تمشياً مع عقيدته الشيعية التي تؤمن بتلقى العلم عن الامام ، ومحاولته نسبة نشأة بعض العلوم إلى بيت علي وآله كما بينا من قبل .

(١) مثل الدكتور محمود حجازي لهذا قائلاً : « المرم الوظيفي في تونس — يجعل كاتب الدولة في قمة الجهاز الوظيفي ، ومن ثم عرفنا دلالة الكلمة بمعرفتنا للهم الوظيفي عندهم ... وألقاب هيئة التدريس بالجامعة تتحدد كذلك بعلاقاتها ، (فالأستاذ المساعد) هو درجة وسيطة في مصر بين (المدرس) و (الأستاذ) وهي في الجامعات ذات النظام الأمريكي أقل درجات أعضاء هيئة التدريس فتقابل (المدرس) في مصر ... » علم اللغة : ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) انظر مثلاً مادة : الحيوان ، النفس ، الروح ، العلم ، الجهل ، الشرك ، الاسلام ، الايمان .

(٣) أنظر : كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٢٣١ : ٢٣٣ .

هذا إلى غير ذلك من أدلة فصلنا القول فيها في التمهيد لهذه الدراسة والباب الأول منها .

وبناء على ما تقدم من القول نستطيع أن نرى لكتاب أبى حاتم الرازى مكاناً فريداً فى المجال المعجمى . فهو معجم دلالى خاص بألفاظ الحياة الدينية كما يراها داع من كبار دعاة الاسماعيلية . أو هو — على الأصح — (معلمة) دينية اسماعيلية قصد بها صاحبها خدمة الدعوة الاسماعيلية تيسيراً على صغار الدعاة والداخلين إلى دعوتهم فى أن يجدوا بأيديهم كتاباً فى آداب الدعوة ، ينشدون فيه طلبتهم فى تكوينهم العقلى الخاص بما يفيدهم ، من بعد — فى مناظراتهم ومحتاجتهم لغيرهم من العامة أو أصحاب الفرق الأخرى .

والآن علينا أن ننظر فى هذا المعجم الخاص (المعلمة الدينية) فى ضوء طرق التحليل الثلاث السابق ذكرها .

أولاً : اللغة* التى يأخذ المعجم منها مادته . ولن تقدم ؟

لم تكن اللغة التى أخذ منها أبو حاتم مادة كتابه هى العامة — كما هو واضح — ، ولم تكن هى اللغة الفصحى أو لغة الكتابة فى عصره . وإنما كانت هذه اللغة التى أستقى منها هذه المادة على النحو الآتى (*) :

١ — ألفاظاً جاهلية (بدوية) تأكد ورودها فى الشعر الجاهلى .

٢ — ألفاظاً جاهلية (بدوية) ذكرتها المعاجم ولم يتأكد ورودها — بألفاظها — فى الشعر الجاهلى . وإنما وردت — أحياناً — بعض اشتقاقاتها .

٣ — ألفاظاً قرآنية وردت فى القرآن الكريم ولم تعرف من قبل ، أو عرفت بعض الاشتقاقات منها .

٤ — ألفاظاً وردت فى الحديث الشريف .

* تتراوح اللغة التى أخذتها المعاجم بين الإحصاء التام لكل مواد اللغة العربية وبين الاختيار منها ... ومنهم من أورد ألفاظاً مفردة ، ومنهم من أورد تراكيباً وجملاً أنظر : د. أبو الفرج : المعاجم اللغوية : ص ٣٢ .

(*) سندرس هذا بالتفصيل فى الباب الرابع من هذه الدراسة .

٥ — ألفاظاً مولدة تعود — في أغلبها — إلى القرنين الأول والثاني ولكنها لم ترد في النصوص الجاهلية أو النص القرآني أو النص الحديثي . وهي تتمثل في ألقاب الفرق الإسلامية .

٦ — ألفاظاً أجنبية دخيلة (وهي قليلة في الكتاب) . وكان جلها مما ورد في النص القرآني الكريم .

وهذا التقسيم — في مجمله — لألفاظ الكتاب كان مما لفت إليه أبو حاتم نظرياً في مقدمة كتابه . بيد أنه لم يشر له من حيث التطبيق والتناول الفعلي للألفاظ إلا في مرات معدودة . قال في المقدمة : « والذي نريد تفسيره من معاني الأسماء : فمنها ما هي قديمة في كلام العرب اشتقاقها معروفة .

ومنها أسام دل عليها النبي — ﷺ — في هذه الشريعة ، ونزل القرآن فصارت أصولاً في الدين وفروعها في الشريعة لم تكن تعرف من قبل ذلك . وهي مشتقة من ألفاظ العرب .

وأسام جاءت في القرآن لم تكن العرب تعرفها ولا غيرهم من الأمم مثل تسنيم وسلسبيل وغسلين وسجين والرقم وغير ذلك » (١) .

ومن هذا تدرك أن أبا حاتم لم يستقص مواد العربية بأكملها وإنما انتخب منها قطاعاً واحداً هو ألفاظ الحياة الدينية — كما قلت من قبل — . الأمر الآخر أن هذه المواد كانت — في معظمها — ألفاظاً مفردة ولكن جاورتها كذلك بعض التراكيب .

أما الشق الثاني « وهو لمن تقدم هذه المادة ؟ فان أبا حاتم ينص على ثلاث طوائف قصدتهم بهذه المادة هم : الفقهاء والأدباء وكل ذى دين . يقول : « هذا كتاب فيه معاني أسماء واشتقاقات ألفاظ وعبارات عن كلمات عربية يحتاج الفقهاء إلى معرفتها ولا يستغنى الأدباء عنها ، وفي تعلمها نفع كبير وزينة عظيمة لكل ذى دين ومروءة » (٢) .

(١) كتاب الزينة : ح ١ ص ١٣٤ ، ١٣٥ . (٢) المصدر السابق : ح ١ ص ٥٦ .

هذا ما قاله صاحب الكتاب ، وهو لاينفى ما أشرت اليه من أنه هدف من كتابه إلى هدف دينى مذهبى ، وقصد به دعاة الاسماعيلية . وهؤلاء فيهم — بطبيعة الحال — من يغلب على اهتمامه الفقه ، ومن يهتم بالأدب سواء بالانشاء أو الدرس ، ومن تهمة القضايا الدينية أكثر .

ثانياً : المواد المعجمية (الكلمات) . طريقة ترتيبها وترتيب أفرعها .

رأينا فى الباب الأول عند حديثنا عن المجالات الدلالية لمواد الكتاب كيف أمكن تقسيم هذه المواد إلى المجالات الآتية :

- ١ — الذات الالهية : أسماؤها وصفاتها .
- ٢ — اليوم الآخر بما فيه من جنة ونار وثواب وعقاب .
- ٣ — عالم الغيب بما فيه من ملائكة وجن .
- ٤ — العالم الطبيعى وما فيه من مظاهر طبيعية جغرافية .
- ٥ — الدين والرسالات الدينية .
- ٦ — الفرائض الاسلامية .
- ٧ — المصطلحات الفقهية .
- ٨ — أسماء وألقاب الفرق الاسلامية .
- ٩ — الانسان والمعرفة الانسانية .
- ١٠ — المجتمع العربى وثقافته .
- ١١ — المصطلحات اللغوية .

والحق أننى لم أتمد إلى طريقة بعينها سلكها أبو حاتم فى تصنيف هذه المواد فهو لم يصنفها تصنيفاً هجائياً أو تصنيفاً موضوعياً . ولكنى حاولت أن أجد رؤية خاصة يكمن وراءها نظام معين فى ترتيب هذه المواد ووصل أسباب بعضها ببعض الآخر . وخرجت من ذلك إلى أنه قد تحدث — أولاً — عن الله ثم العالم وخلقهم ونشأتهم ثم الرسالات الالهية التى نزلت لهداية الناس وما فيها من عقائد

وفرائض ومعاملات وتبشير بثواب اليوم الآخر وترهيب من عذابه . أى أن الكتاب — فى مجمله — قد دار حول الله والعالم والانسان والرسالات الدينية .

وهذه أربعة معالم كبيرة دار حولها الكتاب واشتملت هى بدورها على دوائر أو أودية أصغر حتى استوفت كل ألفاظ الكتاب أجمعها . ومن هنا ترى أن قضية الترتيب لمواد الكتاب مما لم نصل فيه إلى نسق يطمئن اليه الباحث .

ثالثاً : الشرح الذى يقدمه المعجم للكلمات : طريقته وترتيبه .

أشار الباحثون فى (المعجم) إلى أن هناك خمس رسائل لشرح المعنى وتفسيره فى المعاجم العربية هى :

١ — تفسير بالمغايرة .

٢ — تفسير بالترجمة :

(أ) تفسير الكلمة بكلمة .

(ب) تفسير الكلمة بأكثر من كلمة .

(ح) تفسير الكلمة بكلمة من لغة أخرى .

٣ — تفسير بالمصاحبة .

٤ — تفسير بالسياق .

(أ) السياق اللغوى .

(ب) السياق الاجتماعى .

(ح) السياق السببى .

٥ — تفسير بالصورة^(١) .

ومن يقرأ كتاب الزينة يجد أن أبا حاتم قد اتخذ سبيلين اثنين من هذه السبل لتفسير المعنى .

(١) د. محمد أبو الفرح : المعاجم اللغوية : ص ١٠٢ .

السبيل الأول : التفسير بالترجمة : خاصة النوع الأول وهو التفسير بالترادف أى تفسير كلمة بكلمة ، والنوع الثانى تفسير كلمة بأكثر من كلمة .

يقول أبو حاتم فى شرح معنى الاحاد : « الاحاد وهو الانحراف عن الشيء والعدول عنه »^(١) . ويقول فى شرح معنى الظلم : « الظلم هو وضع الشيء فى غير موضعه »^(٢) . ويقول عن الفسق : « الفاسق الخارج عن الطاعة »^(٣) . ويقول عن الفجور : « الفجور فى اللغة هو الميل عن الشيء والعدول عنه »^(٤) .

ومثل هذا النمط من التفسير إنما يجيء — غالباً — فى مفتتح شرحه للفظ .

السبيل الثانى : هو التفسير بالسياق ، بنوعيه : السياق اللغوى* والسياق الاجتماعى . فأبو حاتم لم يشرح اللفظ منفرداً منعزلاً عن السياق ، بل كان هذا الشرح من خلال سياقات أو نصوص ورد فيها اللفظ بما يحدد المعنى ويبعده عن التعدد . وكانت هذه السياقات :

— نصوصاً من القرآن : يقول فى لفظ (الوحي) : « الوحي اسم من أسماء القرآن ، وصفه من صفاته . يقال له وحى كما يقال له قرآن وكما يقال له تنزيل ... وقال الله عز وجل : (قل إنما أنذركم بالوحي ولا يسمع الصم الدعاء إذا ما يندرون) »^(٥) . وقال : (وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بأذنه ما يشاء) »^(٦) ... وهو من اللغة على

(١) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ١٨٦ .

(٢) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٨٧ .

(٣) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٨٩ .

(٤) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٦٠ .

* وضع أصحاب المعاجم العربية هذا النوع بما اختاروا من نصوص ذكرت فيها الكلمة . وأول مصادر النصوص هو القرآن الكريم ... والحديث مما تورده المعاجم — كذلك — استشهاده على استعمال اللفظ ... والشعر كثرة فى لسان العرب للاستشهاد على الاستعمال ... وقد يستشهد العالم بما سمع أو ينقل ما سمع غيره . أنظر د. أبو الفرج : المعاجم العربية : ص ١١٦ : ١١٨ .

(٥) الانبياء : ٤٥ .

(٦) الشورى : ٥١ .

وجهين : يكون من أفعل يفعل ، ومن فعل يفعل . والقرآن جاء على أفعل قال الله تبارك وتعالى : (وإذ أوحيت إلى الحواريين)^(١) . وقال : (وأوحى ربك إلى النحل)^(٢) وقال : (وأوحينا إليهم فعل الخيرات)^(٣) . فإذا جئت إلى المصدر ففي القرآن هو من فعل يفعل قال الله عز وجل : (وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا)^(٤) . وقال : (إنما أنذركم بالوحى)^(٥) . ولو كان من أفعل لكان ايجاء . يقال منه أوحى يوحى ايجاء »^(٦) .

وقال في (القصص) : « وسمى الله عز وجل القرآن قصصا . فقال تبارك وتعالى : (نحن نقص عليك أحسن القصص)^(٧) والقصص في كلام العرب اتباع الأثر ... قال الله عز وجل : (وقالت لأخته قصيه)^(٨) أى اتبعى أثره ... كأنه سمي قصصا لأنه اتبع ما يوحى إليه ثم ألقى إلى الناس : قال الله تبارك وتعالى : (واتبع ما أوحى إليك من ربك)^(٩) .

والملاحظ الملفت في هذه النقول — وفي غيرها في مواطن كثيرة من الكتاب — هو استقصاء أبى حاتم لأغلب الآيات التى جاء فيها اللفظ والنظر في معناه في كل منها بما يعد محاولات واعية منه للبحث عن الحسن القرآنى في استخدام الألفاظ .

— وقد تكون هذه السياقات نصوصا من الحديث النبوى الشريف أو من الأثر للمصحابة والتابعين ، وخاصة تلك المرويات الشيعية العديدة المبثوثة في أنحاء الكتاب . قال أبو حاتم في (النقيب) : « النقباء الأنبياء والكفلاء على قومهم .

(١) المائدة : ١١١ .

(٢) النحل : ٦٨ .

(٣) الانبياء : ٧٣ .

(٤) الشورى : ٥١ .

(٥) الانبياء : ٤٥ .

(٦) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٣٠٤ .

(٧) يوسف : ٣ .

(٨) القصص : ١١ .

(٩) الانعام : ١٠٦ — انظر : كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٣١٤ .

قال الله عز وجل : (وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا)^(١) يعني كل رجل كفيلا على أميننا على سبطه . وفي الحديث أن النبي — ﷺ — قال للأنصار ليلة العقبة وكانوا سبعين رجلا : (أخرجوا إلى منكم اثني عشر نقيبا يكونون كفلاء على قومهم) فأختاروا اثني عشر نقيبا . فقال : (أنتم كفلاء على قومكم بما فيهم ككفالة الحوارين لعيسى ، وأنا كفيل على قومي . قالوا نعم)^(٢) . وفي حديث لأبي ذر — رحمه الله — أنه قال للقوم الذين حضروا وفاته : (أنشدكم الله والاسلام أن لا يكفني رجل منكم كان أميرا أو عريفا أو بريدا أو نقيبا)^(٣) كأنه كره أن يكون كفنه من كسب من تولى امانة^(٤) .

وفي الروايات الشيعية ترى روايات كثيرة يروها المؤلف عن الامام جعفر وغيره من محدثي الشيعة . يقول أبو حاتم : « روى جعفر بن محمد — عليه السلام — أنه قال : أن النبي — ﷺ — قال : (أن لي في القرآن سبعة أسماء : محمد وأحمد وطه ويس والمزمل والمدثر وعبد الله)^(٥) . ويروى عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام — أنه قال : أن لرسول الله — صلى الله عليه وعلى آله — اثني عشر اسما منها في القرآن خمسة أسماء وسبعة ليست في القرآن . فأما التي في القرآن فمحمد وأحمد وعبد الله ويس ونون . وأما التي ليست في القرآن فالفتاح والحاتم والماحي والكافي والمعقب والمقضي والحاشر »^(٦) .

ويعلق أبو حاتم على ذلك فيقول : « فبهذه الأسماء كلها قد وصف رسول الله — صلى الله عليه — ودعى بها . فمنها ما هي مشهورة يعرف معناها مثل النبي والرسول والخليل والبشير والناذير وهي نعوت له ، وقد تفرد ببعضها دون سائر الانبياء مثل الخاتم والحاشر ، ومنها ما قد اشترك معه بعض الأنبياء دون بعض مثل

(١) المائدة : ١٢ .

(٢) لم نعثر عليه .

(٣) لم نعثر عليه .

(٤) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٢٦٥ .

(٥) لم نعثر عليه .

(٦) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٢٦٤ .

الرسول والخليل ، ومنها ما قد اشترك معه الأنبياء كلهم دون الناس مثل النسي والداعي والسراج والشهيد ، ومنها ما اشترك معه فيها الأمة كافة مثل أحمد ومحمد وعبد الله ، ومنها ما يخفى معناها ولا يعلمها إلا الراسخون في العلم ومن أعطاه الله علم ذلك مثل طه ويس ، ومنها ما اشترك معه الأولياء الذين لم يذكرُوا بالنبوة مثل الامام والداعي والشاهد والشهيد» (١) .

وهنا ترى كيف عول أبو حاتم على هذه المرويات الشيعية خدمة لمذهبه . فأسماء الرسول في القرآن — كما جاء في الرواية الأولى — سبعة لأن لهذا سرا خاصا لدى الاسماعيلية يتعلق بالأئمة . ومن أسمائه ما عرف معناه ومنها ما خفى فلم يعرفه الا الخاصة ، إذ أنها علم باطنى لم يرزق حظ معرفته الا هؤلاء الخاصة من الأئمة والأولياء . ومنها اسماء شاركه فيها الأولياء ممن لم يذكرُوا بالنبوة ولكنهم — عند الاسماعيلية — خلف للأنبياء .

— ومن هذه السياقات أيضا نصوص من الكتاب المقدس بيد أنها معدودة . ففي باب الأمر : « وفي الانجيل في أول الكتاب وفتحته : في البدء كانت الكلمة والكلمة كانت عند الله وبالكلمة خلق الله الأشياء كلها . هذا ما كان قبل كل شيء . هذا هو أول الانجيل وهو موافق لما في القرآن . غير أن الذى في القرآن أشد اختصارا . والكلمة التى في الانجيل هى (كن) وهى أمر الله عز وجل » (٢) .

(١) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .

(٢) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٢٩ — الآيات من انجيل يوحنا — اصحاح : ١/١ : ٣ .

* تثير روايات أبى حاتم عن الكتاب المقدس تساؤلا حول الترجمة التى اعتمد عليها الرجل في نقوله والتى تخالف — من حيث اللفظ — الترجمة المتداولة في عصرنا الحديث . أم ترى أن أبى حاتم قد قرأ النص في احدى لغاته الأصول ؟ نحن نستبعد ذلك ، إذا لم ترد اشارة واضحة تفيد اتقانه احدى هذه اللغات ، أضف إلى ذلك أن الكتاب المقدس بعهديه قد ترجم من قديم وعرفه العرب من معاصريهم من اليهود ، خاصة ممن اعتنق الاسلام كوهب بن منبه وعبد الله بن سلام ، وعن النصارى كذلك . وقد ظهر أثر ذلك في كتب التفسير والتاريخ كالتطري وأبى الفداء ، وفي بعض الادب كعيون الاخبار لابن قتيبة ، وبعض كتب الجدل كما فعل ابن حزم في كتابه الفصل . ويظهر أن تراجم الكتاب المقدس القديمة انشأ عرفها العرب كانت أصح عربية مما بين أيدينا الآن — أنظر في هذا : (قصة الأدب في العالم) لأحمد أمين وزكى نجيب محمود : ح ١ ص ١٠٠ (طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر — ١٩٤٣) — وكذلك : (الموسوعة العربية الميسرة) مادى انجيل وتورا . (طبع دار العلم . القاهرة . ١٩٦٥) .

وفى باب الكرسي : « ومكتوب فى الانجيل : لا تحلفا بالسماء فإنها كرسي الله ولا بالأرض فإنها وطاء تحت قدميه ولا بأورشليم فإنها مدينة الملك العظيم ولا برأسك فإنك لا تقدر على أن تزيد فيه شعرة سوداء ولا بيضاء » (١) .

وفى باب الجنة قال : « وإنما سميت الجنة التى هى الثواب جنة لأنه ثواب ادخره الله لأولياؤه وأهل طاعته وهو مستور عنهم ، وهو مأخوذ من أجن الشيء إذ ستره ... وبذلك أجز الله عز وجل فى كتابه ومحكم تنزيله فقال : (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون) (٢) . فقال أخفى لهم أى ستر . وفى التوراة : قال الله عز وجل لموسى — عليه السلام — : لو رأيت عينك ما أعددت لأولياى من الكرامة لذاب جسمك وزهقت نفسك شوقا اليه » (٣) .

وأبو حاتم يضع — هنا — نصوص الكتاب المقدس جنبا إلى جنب مع نصوص القرآن الكريم ، ذلك أن الاسماعيلية لايفرقون بين شريعة وشريعة ، وهم قد تأثروا — إلى حد كبير — بتعاليم المسيحية وفلسفتها . وهذا ما يكشف عنه تصفح رسائل اخوان الصفا فى مواطن متعددة .

والنص الشعرى أحد هذه السياقات التى يعرض من خلالها أبو حاتم للفظ ، وكتابه غنى بهذا النص الشعرى فى جل صفحاته لما له من أهمية فى معرفة غريب القرآن كما ذكر أبو حاتم . وهذا مثال واحد نجتزئ به . قال فى باب (الواحد الأحد) : « وفى الواحد عن العرب لغات كثيرة . يقال واحد وأحد ووحيد ووحيد ووحيد وأحاد وموحد وأوحد ... وقال النابغة فى الوحد :

كأن رحلى وقد زال النهار بنا .. بذى الجليل على مستأنس وحد
وقال الراعى :

يهدى الأدلاء فيها كوكب وحد

(١) المصدر السابق : ح ٢ ص ١٥٠ — الآيات من انجيل متى — اصحاح : ٢٧/٢٢/٥ .

(٢) السجدة : ١٧ .

(٣) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٩٧ . الآيات من التوراة — سفر الخروج : اصحاح : ٢٣/٢٠/٣٣ .

يعنى بالكوكب الواحد الجدى لأنه منفرد واحد . وقال صخر الغنى فى أحاد :
منت لك أن تلاقينى المنيا .. أحاد أحاد فى شهرى حلال
وقال صخر السلمى فى موحد :

ولقد قتلتكم ثناء وموحدا .. وتركت مرة مثل أمس المدير
وقال طرفة فى أوحد :

تمنى رجال أن أموت وأن أمت .. فتلك سبيل لست فيها بأوحد^(١)
— ومن هذه السياقات اللغوية الحية الأمثال . واستشهد أبى حاتم بها التفات
ذكى للكلمة فى سياق منطوق فعلا أحاطت به ساعة اطلاقه أول مرة ظروف
وملابسات مخصوصة متى وجد ما هو شبيه بها أطلق المثل . وهذه الظروف
والملابسات أو هذا (المقام) أو (سياق الحال — وهو ما يحقق لنا المعنى الدلالى
أو المعنى الاجتماعى للفظ . وهو ما أفاض فيه الدارسون المعاصرون خاصة
فيرث . يقول أبو حاتم فى مادة (الدين) وأن من معانيها الحساب والجزاء :
« يقال فى المثل : كما تدين تدان »^(٢) .

وفى مادة (المعرفة) فى معنى العارف وأنه الصابر والعروف الصبور : « وفى
المثل النفس عروف ما حملتها احتملت »^(٣) . وفى مادة (الحكمة والحكيم) :
« والحكم المصدر والحكمة الاسم ويقال الحكمة أيضا حكم . وفى المثل :
الصمت حكم وقليل فاعله . أى حكمة »^(٤) وفى مادة (الظلم) : « الظلم هو
وضع الشيء فى غير موضعه ، ويقال فى المثل : من أشبه أباه فما ظلم . أى
ما وضع الشبه فى غير موضعه »^(٥) .

(١) كتاب الزينة : ج ٢ ص ٣٥ ، ٣٦ .

(٢) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٢٩ .

(٣) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٤٩ .

(٤) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٥٢ .

(٥) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٨٧ .

وبعد أن استعرضنا سبل أى حاتم فى شرح المعنى لابد لنا من وقفة هنا للنظر فى منهج الرجل فى شرح المعنى وملاح هذا المنهج عامة للخروج : تصور واضح عن جهده فى مجال الدرس المعجمى .

١ — يلحظ الباحث أن للمؤلف أسلوبين فى معالجة الكلمة التى يشرحها . فهو أما أن يورد — أولاً — النصوص التى دارت فيها الكلمة ، خاصة النصوص القرآنية لافتاً إلى الفروق اللغوية بين كل منها والاختلاف الدلالى . ثم يعرض بعد ذلك للاشتقاقات الصرفية للكلمة وما لبعض هذه المباني الصرفية مكن معان . ثم يتناول ما للكلمة من معان فى كلام العرب ، مستشهداً على ذلك بما ورد عنهم من شعر أو مثل أو ما ورد فيها من حديث أو أثر ليختتم هذا الشرح — فى النهاية — بمحاولة ربط هذه المعانى أو ردها إلى معنى عام يشملها جميعاً . ومشيئاً — خلال — ذلك — إلى ما يتعلق بالكلمة من قضايا دينية أو فقهية .

وأما أن يعرض للكلمة كما جاءت فى كلام العرب ولمعانيها فى هذا الكلام ، ثم ينظر فى النصوص القرآنية التى وردت فيها الكلمة أو مشتقاتها ، منها — خلال ذلك — إلى المعنى المادى وتطور هذا المعنى بعد ذلك فيما لحق من نصوص .

يقول أبو حاتم فى باب (الأمر) : « قد جاء ذكر الأمر فى كتاب الله — عز وجل — وقد فسره المفسرون على وجوه كثيرة ، وبالأمر كون الله الأشياء كلها . قال الله عز وجل (ألا له الخلق والأمر)^(١) ففرق بين الخلق والأمر . وأمره كلمته التى كون بها الأشياء فقال : (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)^(٢) فبهذه الكلمة خلق الله الخلق كله ... وقالوا فى تفسير قوله : (ألا له الخلق والأمر)^(٣) أن الخلق القضاء والأمر هو الدين . وفى قوله : (وتقطعوا أمرهم بينهم)^(٤) . أى دينهم وفى قوله : (حتى جاء الحق وظهر أمر الله)^(٥) قالوا : دين

(١) الأعراف : ٥٤ .

(٢) يس : ٨٢ .

(٣) الأعراف : ٥٤ .

(٤) الأنبياء : ٩٣ .

(٥) التوبة : ٤٨ .

اللّه . وفى قوله : (إذ يتنازعون بينهم أمرهم)^(١) الأمر القول . وقالوا : الأمر أيضا العذاب فى قوله : (وقال الشيطان لما قضى الأمر)^(٢) أى وجب العذاب . وقالوا : الأمر القيامة فى قوله : (أتى أمر الله فلا تستعجلوه)^(٣) وفى قوله : (وغرتكم الأمانى حتى جاء أمر الله)^(٤) أى القيامة والموت . وقالوا : الأمر الوحي قال الله عز وجل (يتنزل الأمر بينهن)^(٥) . وفى قوله : (يدبر الأمر من السماء إلى الأرض)^(٦) قالوا : القضاء . قال على — كرم الله وجهه — للرجل الذى سأله فقال له : ما هذا القضاء والقدر اللذان ساقانا إلى كذا وكذا ؟ . فقال : هو الأمر من الله ، ثم تلا (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه)^(٧) . فقد فسروا الأمر على هذه الوجوه كلها . وهو وإن اختلف اللفظ به فانه يرجع إلى معنى واحد ، لأن هذه الأشياء مكونة بأمر الله فسميت هذه كلها أمر لأن الأمر سببها . قال الله عز وجل : (الا إلى الله تصير الأمور)^(٨) فلما كانت هذه الأشياء كلها بأمره عز وجل ، وكان الأمر سببها سميت أمرا لأن سبب الشيء يقوم مقام الشيء وهو معروف فى لغة العرب أن يسمى الشيء باسم السبب كما قالوا للمطر سماء لأنه من السماء ولأن السماء سبب للمطر . وقال أبو عبيده فى قول الله عز وجل : (وأرسلنا السماء عليهم مدرارا)^(٩) قال مجازه المطر . يقال : مازلنا فى سماء أى مطر « وأنشد غيره :

(٦) السجدة : ٥ .

(٧) الاسراء : ٢٣ .

(٨) الشورى : ٥٣ .

(٩) الأنعام : ٦ .

(١) الكهف : ٢١ .

(٢) ابراهيم : ٢٢ .

(٣) النحل : ١ .

(٤) الحديد : ١٤ .

(٥) الطلاق : ١٢ .

إذا نزل السماء بأرض قوم .. رعيناه وإن كانوا غضابا
فأقام السماء مقام المطر وسماه باسمه ... وقال الخطيئة :

إذا نزل الشتاء جار قوم .. تجنب جار بيتهم الشتاء
يعنى بالشتاء الضيق والشدة لما يلحق الناس من الضيق والشدة في الشتاء ...
وقال آخر :

كثور العذاب الفرد يضربه الندى .. تعالى الندى في متنه وتحذرا
العذاب أرض والندى يعنى به الكلاً لأنه بالندى يكون فسماه باسمه ...
فالعرب تقيم سبب الشيء وتسميه باسمه على ما ذكرنا ، والقرآن نزل بمذاهب
العرب فلما كان أمر الله عز وجل سبب كل شيء وبأمر الله كانت كلها سماها
أمراً فيجوز أن يقال : السماء أمر الله ، والأرض أمر الله ... وكل شيء هو أمر
الله ، لأنه بأمره كان والأمر سببه وهى كلمته التى بها الأشياء وهى سبب بين الله
وبين خلقه . ومن أجل ذلك اختلف الناس في القول بخلق الله القرآن فقال قوم
هو مخلوق وقال آخرون غير مخلوق ، واختلفوا في القدر وخلق الأفعال وسنذكر
ذلك فيما بعد بعد أن شاء الله (١) .

وقال في باب (الخلق) : « الخلق في كلام العرب التقدير يقال خلق الثوب
إذا قدره وخلق الأديم للسقاء إذا قدره . قال الكميت :

لم تجشم الخالقات فربتها .. ولم يفيض من نطافها السرب
الخالقات النساء اللواتي يخرزن المزداد والقرب ويقدرونه . يصف حواصل الطير
يشبهها بالمزداد .

وقال زهير :

ولانت تفرى ما خلقت وبع .. ض القوم يخلق ثم لا يفرى

(١) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٢٩ : ١٣٢ .

يمدح رجلاً أى تمضى ما دبرته وقدرته من الأمور ... ويقال صخرة خلقاء أى
ملساء سميت بذلك كأنها مقدرة . وقال امرؤ القيس :

وهو هواء تحت صلب كأنه .. من الصخرة الخلقاء زحلوفاً بلعب
ويقال رجل مختلف إذا كان حسناً ناماً كأحسن الرجال . قال ابن أحرر :
متبشر الوجه للأصحاب مختلف .. لاهيبان ولا فى أمره زلل
مختلف يعنى جميل تام ... والمخلوق أيضاً التام الحسن ، فكأنه قيل خلق الله
الخلق أى قدره أحسن تقدير وأتمه ، لأنه عز وجل أحسن الخالقين فخلق كله تاماً
حسناً كما وجب أن يكون له بنقص عن خلقته ولم يقبح ، بل خلقه مقداراً وهو
يقول عز وجل : (إنا كل شيء خلقناه بقدر)^(١) فتيبارك الله أحسن
الخالقين »^(٢) .

هذان النصان — بطبيعة الحال — دالان دلالة عامة على ما قلنا ، أما الدلالة
التامة على الملحظ السابق فهى لن تتوافر لك الا فى نصوص الكتاب مجمعه .
٢ — وبعد هذه الإشارة إلى طريقة المؤلف فى عرض مادة كتابه فإن أول
ما يلحظه الباحث هو تنبه أى حاتم لفكرة تطور الدلالة بعامة والتفاتة إلى بعض
صور هذا التطور الدلالى فى ألفاظ العربية .

وهذا ما افتقدناه — حقيقة — فى جل معاجمنا اللغوية العربية كما أشار الدكتور
ابراهيم أنيس^(٣) .

(١) القمر : ٤٩ .

(٢) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٣٣ ، ١٣٤ .

(٣) يقول د. ابراهيم أنيس عن الكتاب : « أنه أول كتاب فى العربية يعالج دلالة اللفظ وتطورها ويسوق
النصوص والشواهد الصحيحة التى تؤيد ما يقول ، ويرتبها — بعض الأحيان — ترتيباً تاريخياً ... وتلك
هى الظاهرة التى افتقدناها فى كل معاجمنا العربية من (الجمهرة) إلى (القاموس المخطط) — مقدمة
كتاب الزينة : ح ١ ص ١٢ . وقال محقق الكتاب : « حاول المؤلف فى هذا الكتاب أن يجمع من
شتى الألفاظ العربية ألفاظاً تغيرت مدلولاتها ومعانيها فى العصر الإسلامى عما كانت عليه فى العصر
الجاهلى . ولعله بهذا وضع اللبنة الأولى فى علم معانى الأسماء العربية والمصطلحات الإسلامية
ح ١ ص ١٤ .

وقبل أن نعرض لصور التطور الدلالي — كما عرفها أبو حاتم — ننظر أولاً في أسباب التغير التي تعتور دلالة الألفاظ . والحق أن المؤلف لم يشر إلا إلى واحد من هذه الأسباب هو عامل التغير الاجتماعي الذي يعرض للمجتمع فيؤدي إلى تغيير كثير من عقائده وعاداته ومنحاه العام ، مما يظهر أثره الواضح في لغة هذا المجتمع واتجاه دلالة الألفاظ فيها اتجاهات معبرة عن هذا التغير . ولاشك أن الاسلام كان أكبر هذه العوامل الاجتماعية التي قلبت أنظمة الفترة أما باضافة مدلولات جديدة إلى كلمات قديمة ، أو استحداث ألفاظ لم تكن تعرفها البيئة اللغوية آنذاك . وقد أشار أبو حاتم إلى هذا اللون من تطور الدلالة فقال : « وقلنا : أن الاسماء التي هي مشتقة من ألفاظ العرب ولم تعرف قبل ذلك ، مثل المسلم والمؤمن والمنافق والكافر ، لم تكن العرب تعرفها لأن الاسلام والايمان والنفاق والكفر ظهر على عهد النبي — ﷺ — وإنما كانت العرب تعرف الكافر كافر نعمة لا نعرفه من معنى الكفر بالله . قال الشاعر :

ولا تحسبني كافرا لك نعمة
والكفر مخبئة لنفس المنعم

وكانت تعرف المؤمن من جهة الأمان . قال الشاعر :

والمؤمن العائذات الطير يمسها .. ركبان مكة بين الفيل والسند

أما المنافق فانه لا ذكر له في كلام العرب » (١) .

ويضيف إلى ذلك أن الاسلام اسم لم يكن قبل مبعث النبي ﷺ وكذلك أسماء كثيرة مثل : الآذان والصلاة والركوع والسجود لم تعرفها العرب الا على غير هذه الأصول لأن الأفعال التي كانت هذه الأسماء لها لم تكن فيهم وإنما سنّها النبي ﷺ وعلمها الله إياه فكانوا يعرفون الصلاة أنها الدعاء . وقال الأعشى في صفة الخمر :

(١) كتاب الزينة : ج ١ ص ١٤٠ ، ١٤١ .

فان ذبحت صلى عليها وزمزمها

أى دَعَا لها . وعلى هذا كانت سائر الأسماء « (١) » .

كذلك أشار أبو حاتم إلى أثر الاسلام في ظهور بعض التركيبات المستحدثة أو المصطلحات الاسلامية التي لم يعرفها العرب من قبل على هيئتها تلك . مثل :
بسم الله الرحمن الرحيم — الحمد لله رب العالمين — ولا حول ولا قوة إلا بالله
العلی العظيم — وحسبنا الله ونعم الوكيل ... الخ . مما جاء في القرآن أو الحديث
ويختتم ذلك فيقول : « فهذه الكلمات كلها ظهرت في الاسلام على لسان
محمد ﷺ بلسان عربى ولم تكن لسائر الأمم على هذا النظم العجيب والاختصار
الحسن » (٢) .

ويورد أبو حاتم حديثاً للرسول ﷺ ترى منه كيف عرف العرب الذين
استمعوا إلى القرآن وإلى كلام الرسول ﷺ أن هناك ألفاظاً لم يعهدها في لغتهم
من قبل . فيروى عن فضالة الزهرى أن رسول الله — صلى الله عليه وآله — قال
له : حافظ على العصرين . قال فضالة : ولم يكن ذلك من لغتنا فقلت :
يا رسول الله : ومن العصران ؟ فقال صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل
غروبها » (٣) .

ويقول في مادة الفسق : « وكذلك الفسوق في الدين هو الميل عن الهدى إلى
الضلال قال وهذه كلمة لم نسمعها في شيء من اشعار الجاهلية ولا أحاديثهم إنما
تكلمت به العرب بعد نزول القرآن » (٤) .

ولقد كان التفات أبى حاتم إلى هذا التغير الدلالى في بعض الألفاظ دافعا له
إلى أن ينهج منهاجاً خاصاً في تناول بعض الكلمات ، فيبدأ بشرح الكلمة كما

(١) المصدر السابق : ج ١ ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٢) المصدر السابق : ج ١ ص ١٥٠ ، ١٥٢ .

(٣) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٣٤٨ .

(٤) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٨٩ .

وردت في النصوص الجاهلية ، ثم يسير معها إلى أن يشرحها كما وردت في القرآن والحديث . بيد أن هذا التناول لم يكن مطردا .

أما صور هذا التطور الدلالي التي عرفها أبو حاتم فإن أولها وأهمها لديه هو تطور اللفظ من مرحلة كان يدل فيها على مدلولات مادية حسية إلى مرحلة أصبح يدل فيها على مدلولات معنوية . وهذا مما يعرض لطائفة كثيرة من ألفاظ اللغة — أية لغة — وهو لا يقضى على دلالة اللفظ على المدلول القديم ولكنه — لاشك — يقلل من شيوع هذه الدلالة القديمة ويحصرها في نطاق النصوص التي وردت فيها أو في حدود المعجم . وهنا يجب أن نشير إلى أن أبا حاتم لم يبنه إلى هذه الصورة من صور التطور الدلالي نظريا ، ولكن يكشف عن التفاته لها منهجه العملي في تناول اللفظ ، إذ نلاحظ أنه يهتم — في شرح كثير من الألفاظ — بذكر دلالاتها القديمة المادية إلى جانب الدلالات الجديدة التي بعد فيها اللفظ عن الحس ، مراعيًا التسلسل الزمني في ذكر هذه الدلالات — أحيانا — أو ما يمكن أن نسميه التطور التاريخي للألفاظ ومغفلا له في أحيان أخرى .

يقول أبو حاتم في مادة (آية) : « ومعنى قوله خرج فلان بآيته ، وخرج القوم بآيتهم أى علامتهم وجماعتهم . وذلك أنهم إذا خرجوا بجماعتهم لحرب أو لأمر حملوا معهم راية فجعلوها لهم علامة . فقليل خرج القوم بآيتهم أى بعلامتهم ورايتهم مجتمعين مستعدين . فكثير ذلك حتى قيل لهم إذا خرجوا مجتمعين وأن لم يكن معهم راية خرجوا بآيتهم ، فصار اسما للجماعة » (١) .

وقال في معنى (الحواري) : « وإنما سموا حواريين لتبييضهم الثياب ، وكل شيء يبيضه فقد حورته ، فكانوا هم أنصار عيسى دون سائر الناس فقليل : قال الحواريون وفعل الحواريون . فكثير هذا في الكلام حتى صار كأنه اسم معناه النصرة . وهذا مما يدخل في كلام الناس بعضه في بعض ، كما سمي الغائط ، وأصله الصحراء المظلمة فكان الرجل يأتيها لقضاء حاجته فيقول : أتيت

(١) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٣٢٦ .

الغائط . فكثير ذلك حتى صار غائط الانسان سمي بذلك الاسم» (١) .

يكشف هذان النصان عن أمرين هامين :

أولهما : تنبه أى حاتم لتطور دلالة اللفظ من الدلالة الحسين إلى الدلالة المعنوية ، وأن هذا التطور لم يعتور اللفظ إلا بعد فترة طويلة كثر فيها دورانه على الألسنة واستعماله . فهو يقول : (فكثير حتى ... وكثير هذا في الكلام حتى ...) مقدرا بذلك أهمية العامل الزمني والاستعمال .

ثانيهما : أن هذه الصورة من صور تطور الدلالة مما يندرج تحت تطور اللفظ من الأصل الذى وضع له (الحقيقة) إلى مدلول (مجازى) ، وأن هذه الدلالة المجازية تفقد مجازيتها شيئاً فشيئاً حتى تصبح (حقيقة) . وقد أشار أولمان إلى هذا فقال : « وقد يصبح الاستعمال المجازى قديماً بالياً بالتكرار المستمر بحيث نحس بأنه مجاز . وفي هذا المعنى جاء القول التقليدى بأن اللغة : قاموس من المجازات التى فقدت مجازيتها بالتدرج » (٢) .

فهذه الألفاظ : آية ، حوارى ، غائط . لم يعد يشعر مستخدمها الآن بما فيها من مجاز بل أصبحت تدل على ما تدل عليه الآن دلالة حقيقية لانزواء دلالاتها القديمة التى لا تجدها إلا فى المعجم وليس على الألسنة .

وإلى جانب ذلك فثمة أمثلة عديدة لمثل هذه الظاهرة* ، بيد أن أبا حاتم وأن نص فيها على الاستعمال المادى والاستعمال المعنوى المستحدث إلا أنه قد ذكر الدلالتين متجاورتين مغفلاً الإشارة إلى التطور التاريخى للفظ . وعلى الرغم من ذلك فإن ملاحظة الرجل لهذين الاستعمالين للفظ كاف — وحده — للدلالة على اهتمامه ببحث الألفاظ بحثاً تاريخياً .

(١) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٣٢٦ .

(٢) دور الكلمة فى اللغة : ٧٢ : ٧٤ .

* انظر : كتاب الزينة : ح ٢ ص ٤٣ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٨١ — والقسم المخطوط : ٢٩٦ ، ٤١٧ ، ٤٢٢ .

وما رأينا — آنفا — لايغنى أن تطور دلالة اللفظ لابد أن يكون تطورا من المادى إلى المعنوى ، فثمة طائفة من الألفاظ ذات الدلالة المعنوية يصيبها التطور باضافة دلالة معنوية جديدة أخرى إليها . نذكر من ذلك — مثلا — لفظ (الحنيف) الذى يقول عنه أبو حاتم : « الحنيف فى الجاهلية من كان على دين ابراهيم ، ثم سمي من اختتن وحج البيت حنيفا لما تناسخت السنون وبقي من يعبد الأوثان من العرب قالوا نحن حنفاء على دين ابراهيم ولم يتمسكوا الا بالختان وحج البيت . والحنيف — اليوم — هو المسلم ... وأصل الحنف الميل كأنه من مال إلى الاسلام قيل له حنيف ، وكذلك فى الجاهلية من ترك عبادة الأصنام ومال إلى دين ابراهيم سمي حنيفا وأصله من الميل . يقال رجل أحنف إذا مالت قدماه كل واحدة منهما اقبلت على الأخرى » (١) .

ومما يتعلق بهذه النقطة أن أبا حاتم — كثيرا — ما يحاول أن يربط بين الدلالة المادية الأولى للفظ وبين دلالاته المعنوية الجديدة . يقول فى مادة (شريعة) : « قال وشريعة الاسلام ما شرع الله للاسلام من أمر الدين ، وأمرهم التمسك به مثل الصلاة والزكاة والصوم والحج وسائر الفرائض ... وكأنها سميت شريعة — وكذلك شرائع الأنبياء عليهم السلام — لأنهم بينوا للناس الطريق إلى الحلال والحرام ، وأوضحوا المنهاج اليه فسلكها الناس وشرعوا فيها ، وصاروا كلهم فيه شرعا سواء لم يفضل ولم يخص أحدا بها دون غيره . فكانت تلك الطرق بمنزلة الموارد إلى النهر أو إلى الحوض ، وأدتهم تلك الشرائع إلى حياضهم . فمن أقام هذه الشرائع بمعرفة ويقين ونية خالصة وطريقة مستقيمة أدته شرائعهم إلى حياضهم فى المعاد يوم الظمأ فشرب وارتوى ، ومن ترك إقامة الشرائع — على ما وصفنا من الطريقة — إذا ورد ذيد عنه وبقي حران » (٢) .

وإلى جانب المظهر الأنف من مظاهر التطور الدلالى ، أشار أبو حاتم إلى صورة أخرى لهذا التطور وهى ما يمكن أن نسميه تخصيص الدلالة أو تعميمها .

(١) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٢٧٥ .

(٢) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٣١ .

فقد تكون دلالة اللفظ دلالة عامة يطرأ عليها — خلال الاستعمال الطويل — نوع من التضييق والتخصيص ، فلفظ النكاح — مثلا — في أصل معناه يدل على التزويج ، إلا أن هذه الدلالة العامة خصصت فأصبح اللفظ دالا على المجامعة حلالا ، ووجد لفظ السفاح ليدل على المجامعة حراما . يقول أبو حاتم : « النكاح هو التزويج حلالا ... وهو في الأصل اسم للتزويج وهو أن تذكر المرأة للرجل بمهر فيكون أحدهما زوجا لصاحبه ثم صار اسما للمجامعة حلالا » (١) .

وقد يحدث نقيض ذلك بأن تتسع دائرة دلالة اللفظ فتصبح دلالة عامة بعد أن كانت محددة خاصة ، مثلما حدث في لفظ (الاهلال) . يقول : « وأصل الاهلال من التكبير والتهليل ، وهو أن يقول : لا إله إلا الله ، الله أكبر . فإذا قال ذلك فقد هلل وكبر ، ويفعل الناس ذلك في كثير من أمورهم إذا اجتمعوا فيها عند بشارة أو وليمة أو غير ذلك ويرفعون الصوت . فليل لكل من رفع صوته قد أهل واستهل وأن لم يقل لا إله إلا الله ، ومن ذلك قيل استهل الصبي إذا سقط من بطن أمه فصاح وبكى ، وأهل الرجل إذا رفع صوته بالتلبية » (٢) .

وقال في لفظ (العصبة) : العصبة هم أقرباء الرجل وورثته من قبل أبيه ... والعصبة مأخوذ من التعصب والتعصب مأخوذ من العصاية وهي التي يعصب بها الرجل ناصيته عند الحرب أو العمل ، كذلك كانوا يفعلون إذا اجتمعوا وتعاونوا لأمر شددوا نواصيهم لنصرتهم ، ثم قيل لكل ناصر باليد واللسان متعصب وأن لم يشد ناصيته ، ومنه قيل هؤلاء عصيته » (٣) .

٣ — وكما نهت آنفا فإن المؤلف كثيرا ما يستطرد إلى الدخول في بعض القضايا الدينية مما يبعده عن المعالجة اللغوية للألفاظ . فهو — مثلا — في مادة الاسلام والايمان يتعرض للفرق بين المصطلحين والآراء المختلفة في ذلك . على أن ما يدل على ذلك دلالة واضحة ذلك القسم الكبير من الكتاب والذي خصصه

(١) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٤٠٠ .

(٢) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ٣٨٦ .

(٣) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٣٩٧ .

أبو حاتم للحديث عن ألقاب الفرق الاسلامية ، فقد انزوى — فيه — تناول اللغوى تاركا مساحة كبيرة لعرض تاريخ هذه الفرق وعقائدها . وكذلك كان حديث المؤلف فى مادة (الجاهلية) حديثا مطولا عن قسمى الجاهلية : الجاهلية الأولى « جاهلية كفر وهى التى كان عليها أهل الجاهلية قبل مبعث النبى ﷺ لجهلهم بأمر الاسلام وكفرهم برسول الله ﷺ فهذه هى الجاهلية الجهلاء . والجاهلية الأخرى هى الجاهلية التى عليها أصحاب الأهواء والضلالات ممن هم فى جملة الاسلام المنفردون فى أهوائهم وبدعهم وضلالاتهم لا يستوجبون اسم الكفر ، لا قرارهم برسول الله ﷺ وقبولهم ما أتى به من أحكام الدين والشرائع ، ويستوجبون اسم الجهل لأنهم ضلوا عن السنة ... وهم أهل العلم الظاهر العام وقد جهلوا لطائف العلوم وما أختص الله به رسوله ﷺ وعلمه رسول الله أصحابه الذين اختصهم ، وحث الناس على طلبه ودل عليه . فقال : (أنا مدينة العلم وعلى بابها فمن أراد العلم فليأت الباب) ... فالذين جهلوا هذا العلم الخاص هم أهل الجاهلية الذين لا يعرفون أمام زمانهم وأن كانوا مقرين بسائر الفرائض والسنن . وهذه هى الجاهلية الثانية جاهلية ضلال لا جاهلية كفر » (١) .

هذا إلى جانب بعض القضايا العقدية الدائرة حول الذات الالهية وقدمها ووحدانيتها وأزليتها ، وحدوث العالم والنفس الانسانية وأقسامها ثم الفرق بينها وبين الروح ... الخ إلى نظائر كثيرة تشهد بغلبة هذا الاستطراد على شرح المؤلف لمواد كتابه .

أضف إلى ذلك — أيضا — توقفه عند بعض المسائل الفقهية عارضا لها وللآراء فيها ، مثلما جاء فى مادة (الشرك) : « والشرك فى التجارة على وجوه : فمنه شركة عنان وهو أن يشترك الرجلان فى العلوم فيكون الربح بينهما نصفان . قال ابن قتيبة : ومعناه من عن يعن إذا عرض كأنه عن لهما شيء فاشتركا فيه ... والشركة أيضا شركة مضاربة وهو أن يدفع الأول المال الآخر ليضرب فى البلاد

(١) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٤٤ : ١٤٦ .

ويتجر ويكون الريح بينهما سواء يشتركان فيه . والضرب السير إلى البلاد ...
والشركة أيضا شركة مفاوضة وهو أن يشتركا في شيء يستفيدانه ويستويان فيه
فلا يصيب واحد منها شيء الا ويشركه الآخر فيه . قال ابن قتيبة : سميت
مفاوضة لأنها جميعا يسرعان في الأخذ والعطاء ويستويان فيه فلا يصيب واحد
منهما شيئا الا ويشركه الآخر فيه ... والشركة أيضا شركة القراض وهو أن يدفع
الرجل إلى الرجل ما لا يتجر به ويكون الريح بينهما على ما يتفقان عليه وتكون
الوضيعة على رأس المال» (١) .

ومثل هذا تجده في مادة الايلاء والظهار والملاعة والخمر (٢) ، مما يثبت عمق
ثقافة أبي حاتم في هذه القضايا الدينية والفقهية ، وهما — بلا شك — من الركائز
التي ينبغي أن تتوفر لدى الداعية لمذهب عقدي ، فما بالك برئيس دعوة
كأبي حاتم . وهذا يؤكد ما سبق أن قلته عن مقصد الرجل من كتابه مقصدا
عمليا يفيد منه أصحاب الدعوة .

٤ — وفي ضوء منهج الرجل — كما عرضت له سابقا — يثور سؤال : فإلى
أية مدرسة لغوية ينتمي أبو حاتم ؟

وهنا نتفق مع رأى الدكتور ابراهيم أنيس الذى يذهب إلى أن أبا حاتم ينتمي
إلى مدرسة لغوية مهدت في عصره وهى (مدرسة الاشتقاقيين) الذين ربطوا بين
الألفاظ ومدلولاتها ربطا وثيقا ، وحاولوا ارجاع كثير من الألفاظ — المشتركة في
حروفها — إلى معنى أصلى عام منه اشتقت تلك الكلمات . فمعاصرة ابن دريد
المتوفى ٣٢١ هـ صاحب معجم (الجهرة) له كتاب صغير سماه (الاشتقاق)
حاول فيه أن يرجع كل الأعلام المشهورة في شبه الجزيرة إلى مواد لغوية اشتقت
منها ، وتكلف في هذا وتعتسف ... ويسلك أبو حاتم نفس المسلك في علاجه
للألفاظ» (٣) .

(١) كتاب الزينة : (مخطوط) ص ١٨١ : ١٨٢ .

(٢) انظر : المصدر السابق : صفحات ٤٠٦ ، من صفحة ٤٢٨ : ٤٥١ (القسم المخطوط) .

(٣) مقدمة كتاب : ح ١ ص ١٠ ، ١١ .

والحق أن ذلك ملحظ دقيق عن الرجل ومنهجه في كتابه ، ولملح من ملامح هذا المنهج في درسه المعجمي . ويشير أبو حاتم — نفسه — إلى شغله بالاشتقاق في كتابه فيقول في مقدمته : « هذا كتاب فيه معاني أسماء واشتقاقات ألفاظ » (١) . ويقول : « ونشرح — بعد ذلك — معاني أسماء كثيرة في الشريعة ... ونذكر — بعد ذلك — معانيها واشتقاقاتها » (٢) .

وهو يقسم الألفاظ إلى قسمين :

أول : سماه مصطلح عليه قد خفى على الناس ما أريد به ولأى شيء سمي بذلك الإسم كقولك : الفربس والحمار والجمل والحجر (وهذا النوع هو ما يطلق عليه الألفاظ الجامدة) .

وثان : إسم مشتق من معنى تقدمه قد فسر العلماء اشتقاقه والمراد فيه كقولك : آدم . قالوا : سمي بذلك لأنه أخذ من أديم الأرض ... وإسم هو بمنزلة الصفة كقولك محمد وهو مشتق من الحمد ، والحسن مشتق من الحسن . والحمد مصطلح عليهما » (٣) .

فأبو حاتم يؤمن — إذن — بالاشتقاق — بعامة — في اللغة . وهذا واحد من الآراء في قضية الاشتقاق والتي أوجز القول حولها أبو القاسم الزجاجي (٣٣٧ هـ) معاصر أبي حاتم في كتابه : (اشتقاق أسماء الله) فقال : « أعلم أن للناس في الاشتقاق ثلاثة أقوال : فأما الخليل وبسبويه ... والمبرد والزجاج ... فانهم يقولون : فانهم يقولون : بعض الكلام مشتق وبعضه غير مشتق ، وكذلك من الكوفيين الكسائي والفراء ... وتعلب* ومن تابعهم يقولون بهذه المقالة ... وزعمت طائفة من متأخري أهل اللغة أن الكلام كله مشتق ... وذهب قوم من أهل النظر إلى أن الكلام كله أصل وليس منه شيء اشتق من

(١) كتاب الزينة : ح ١ ص ٥٦ .

(٢) كتاب الزينة : ح ١ ص ١٣١ .

(٣) المصدر السابق : ح ١ ص ١٣٢ ، ١٣٣ .

* مر أن ثعلب كان ممن جلس إليهم أبو حاتم واجتمع إلى مجالسهم . واتفاقهما حول مسألة الاشتقاق أمر واضح هنا .

غيره ... ولابد لمن نظر في العربية من معرفة الاشتقاق والقول به ضرورة في ما ينصرف وما لا ينصرف ، وفي التصاريق والجموع والمصادر ... ومن الدليل على صحة الاشتقاق أنه قد عرف بعض العرب الاشتقاق وعقله وجاء في أشعارهم . من ذلك قول حسان بن ثابت الأنصاري في النبي ﷺ :

وشق له من اسمه ليُعرَّه .. فذو العرش محمود وهذا محمد^(١)

ولو انتقلنا إلى الجانب التطبيقي لرأينا أن أبا حاتم قد حاول — في نهاية تحليله لكل لفظ — أن يربط بين معانيه المختلفة ، مشيراً إلى قرب هذه المعاني بعضها لبعض . ففي باب (العزير) يستعرض — أولاً — المعاني المتباينة للكلمة فيقول : « فالعزير يكون على وجوه : يقال عز إذا امتنع فلم يقدر عليه ... والوجه الآخر : فمعناه الغلبة والقهر ... والوجه الثالث : فالعز المنعة ممن يناوئه ويكيده والاحتراز منه ... وقالوا في قول الله عز وجل : (بل الذين كفروا في عزة وشقاق)^(٢) قال معناه الأنفة والحمية تدخل قلبه حقدا على صاحبه ... فالعزة من العبد الحمية والأنفة وهم مذمومة ، ومن الله مدحة ونساء ...

ثم ينهي شرحه للكلمة فيقول : « فهذه المعاني كلها قريبة بعضها من بعض لأن الذي لا يقدر عليه هو ممتنع يكيده غالب لمن يناوئه ، ومنه قيل للملك عزير ... فقيل للملك عزير لأنه قاهر من ناوؤه من رعيته ممتنع من أن يتناوله أحد بظلم ، ممتنع من البروز محتجب عن الناس فهو لا يشاهد الا قليلا . والله عز وجل عزير أى غالب من ناوؤه قاهر له منيع أن يكيده كائد ممتنع من أن يدركه أحد بصفة أو وهم فهو العزير على الحقيقة ، لأنه القاهر لما أراد المنيع من كيد الكائدين الممتنع من درك المخلوقين فعز الخلق كله بالقهر والغلبة وتمنع من الكل وامتنع عن الكل »^(٣) .

ويقول في مادة (الدين) : « فالدين في اللغة يتصرف في هذه الوجوه كلها :

(١) اشتقاق اسماء الله : ص ٤٨٠ : ٤٩٤ .

(٢) ص : ٢ .

(٣) كتاب الزينة : ح ٢ ص ٧٦ : ٨٠ .

الدين الطاعة والدين العادة والدأب والدين الحساب والدين الجزاء والدين الحال .
 وإنما قيل لمن أقام على ملة الإسلام هو دين الإسلام لأنه أقام الطاعة لله ولرسوله
 باقامة الشرائع التي شرعها الله في الإسلام وثبت عليها واعتادها وكان دأبه اقامتها
 فهو يدين لله أى يعمل له ليجازيه عليه كما يدين يدان ، وصارت أعماله محسوبة
 على الله يوفيه حسابه على أعماله ، وكانت هذه حاله فكان دينه طاعة وعادة ودأبا
 وطلباً للمجازاة وحالاً وحساباً له عند الله عز وجل » (١) .

والحق أن هذا المنهج منهج عام لدى أبى حاتم ترى تطبيقاته في الكثرة الغالبة
 من كلمات الكتاب .

كذلك يعتمد أبى حاتم إلى ارجاع مشتقات المادة الواحدة إلى لفظ واحد تدور
 هذه المشتقات في دائرته لفظاً ومعنى . يقول في مادة العلم : « وسمى العلم علماً
 لأنه علامة يبتدى بها العالم إلى ما قد جهله النابل ، وهو بمنزلة العلم المنصوب على
 الطريق والمنار المضروب على الحدود . فالعلم والعلامة مخرجها واشتقاقها من لفظ
 واحد لأن كل علم من العلوم في كل فن من الفنون هو علامة تدل العالم إلى ذلك
 الفن حتى تعرفه ويعلمه ويصير إلى حقيقته بمنزلة السيمة والعلامة التي يوسم بها
 الشيء ويعلم بها عليه » (٢) .

ولا ريب أن هذا المسلك قد دفع بأبى حاتم إلى كثير من التعسف كما دفع
 معاصره ابن دريد . فإيمانه بالاشتقاق كان سبباً وراء كثير من التحمل لايجاد أصل
 عربى لبعض الألفاظ الدخيلة من اللغات الأخرى . فهو يقول — مثلاً — في لفظ
 (الانجيل) : « الانجيل مأخوذ من النجل والنجل النسل ... والانجل أيضا النزل
 مكان ينزل فيه الماء وجمعه نجال ومناجل ... ويقال أرض نجل ... والانجل مأخوذ
 من النسل ويقال أن المسيح أعطى الحوارين كلمات اعطاه الله اياها فابشخرج
 الحوارين منها الكتاب الذي يسمى الانجيل ... فكأنهم من ولدوا الانجيل من تلك
 الكلمات . وأن كان مأخوذاً من النجال وهى مناقع الماء فإنما يعنى أنه مستنقع

(١) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٢٩ .

(٢) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٤٤ .

الحكمة ومنيع العلم إذ جمع فيه العلم والحكمة ... وكانت العرب تسمى كل كتاب نجلة^(١) . فهذه الاشتقاقات كلها تحمل لايجاد أصل عربى للفظ سريانى .

وتمثل غلبة الثقافة النقلية (الحديثية) ملحما من ملاحم منهج أى حاتم فى دريس المعجم ، يبدو ذلك فى تأثره بمنهج المحدثين فى عرضه لمادة الكتاب ، فهو لا يروى رواية الا ويسندها إلى صاحبها . قال فى باب (المهيمن) : « وروى أبو عبيدة بإسناد له عن أنى عباس فى قوله (ومهيمننا عليه) . قال : وكان الكسائى يقول ... الخ^(٢) وروى عن الحسن قال أبو رجاء : سألته عن قوله (ومهيمننا عليه) فقال : ... قال ويثمل عنه عكرمة وأنا اسمع فقال : ... وروى عن مجاهد قال محمد عليه السلام ... »^(٣) .

هذا إلى تعدد رواياته للحديث الواحد ، فهو يورد مختلف الروايات للخبر معارضا بينها أن كان فى واحدة زيادة على الأخرى^(٤) . ولا يقتصر هذا المنهج عنده على الحديث وحده بل يطبقه الرجل — أيضا — فى مروياته من الشعر^(٥) .

وهو لا يقبل من الكلام ما ليس له شاهد من كلام العرب فيقول فى مادة (سبوح) : « أما بسبحه النور فهو نور الله . تبارك وتعالى . قالوا : لولا ذلك لأحرقت بسبحات وجهه ما أدركت من شئ . يقال فى هذا الحرف أنه نور وجهه . ولم نسمع هذه الكلمة ولا نعرف لها شاهد فى كلامهم الا فى هذا الحديث »^(٦) .

أن ما سبق يكشف — بلا ريب — عن تأثر أى حاتم بمنهج المحدثين فى التثبت ورواية الخبر ونقده ، ولا غرو فقد كان الرجل محدثا ملماً بالغريب كما وصفته الروايات ، وعاش فى بيئة عرفت بالحديث وخرج منها كثير من المحدثين .

(١) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٣٣٠ ، ٣٣١ .

(٢) كتاب الزينة : ح ٢ ص ٧٣ .

(٣) المصدر السابق : ح ٢ ص ٧٣ .

(٤) أنظر : مادة (الإيثار والإيمان) : القسم (المخطوط) ص ١٥٦ وما بعدها .

(٥) المصدر السابق : ح ٢ ص ١٧٢ ، ٢٠١ .

(٦) المصدر السابق : ح ٢ ص ٩١ .

وبعد فقد تناولنا — فيما سبق — الجزء الأول من القضايا التي يثيرها كتاب الزينة في مجال المعجم والمعنى المعجمي . ويبقى أن نعرض — في الصفحات التالية للشق الثاني من هذه القضايا ، ألا وهي القضايا التي تتعلق بعلم المعنى أو الدلالة ، والمعنى الدلالي أو المعنى الاجتماعي أو المعنى المقامي .

يبد أننا يجب أن نشير — أول الأمر — إلى أن مشكلة المعنى بهذا المفهوم أو ما يقرب منه لم يقتصر دريسها والبحث فيها على دارسي اللغة ، بل أن كثيرا من علمائنا الاقدمين بنوء في ميدان البلاغة أو الأصول أو غيرها قد عرضوا لهذه المشكلة ، كذلك كان للمحدثين من علماء الفلسفة أو المنطق أو علم النفس بحوث مستفيضة فيها ، بما لا يدع للباحث عذراً في تجاهل هذه الجهود ، ولقاء الضوء على هذا الجانب من جوانب اللغة وبيان خطورته .

ففي نطاق ثقافتنا العربية قدم البلاغيون أفكارا جديدة بالالتفات . يقول الدكتور تمام حسان : « إن البلاغة العربية لا تتناول المعنى الاجتماعي تناولاً مقصوداً ولكنها — على الرغم من ذلك — قدمت لدراسة المعنى الاجتماعي أو المعنى الدلالي — كما أسميه — فكرتين تعتبران اليوم من أنبل ما وصل إليه علم اللغة الحديث في بحثه عن المعنى الاجتماعي الدلالي . وأولى هاتين الفكرتين فكرة (المقال speech event) والثانية فكرة (المقام context of situation) وأنبل من ذلك أن علماء البلاغة ربطوا بين هاتين الفكرتين بعبارتين شهيرتين أصبحتا شعارا يهتف به كل ناظر في المعنى : العبارة الأولى : (لكل مقام مقال) والعبارة الثانية : (لكل كلمة مع صاحبها مقام) . فأما العبارة الأولى فتؤكد أن استخراج المعنى من المقال فحسب لابد أن يشتمل على اغفال معيب لأهم عنصر من عناصر المعنى وهو (المقام) أو الظرف الذي حدث فيه (المقال) ... وأما العبارة الثانية فتلخص الصلة بين ظاهرة التضام في اللغة العربية وبين المعنى اللغوي الدلالي الاجتماعي » (١) .

(١) اللغة العربية : ص ١٨ : ٢١ .

أما أصحاب أصول الفقه فقد كانت دراستهم للمعنى على مستوى إشتباط الأحكام الفقهية من النصوص ... ومن هنا كان المعنى عندهم — كما هو عند المناطق — حكماً أى أنه ليس عرفياً ولا اجتماعياً وإنما هو عقلى فنى لا صلة له بالعرف العام ، وأن اتصل بعرف خاص هو عرف الأصوليين (١) ..

وكان للأدباء والنقاد نظرة أخرى للمعنى ، فهم يهتمون بالمعنى الفنى الجمالى لا بالمعنى العرفى ، بل أن بعض أصحاب المذاهب الأدبية جاهرُوا بعدائهم للمعنى العرفى فى الأدب ، ونادوا بالعدول عنه إلى معنى آخر فنى جمالى طبيعى (٢) .

ولو تركنا هذه الميادين إلى مجال آخر هو مجال الفلسفة لوجدنا أن مشكلة المعنى — بعامه — وكثيراً من القضايا اللغوية كانت مثار اهتمام أصحاب الفلسفة الوضعية المنطقية مما حدا بهم إلى أن يعرفوا الفلسفة بأنها علم المعنى . يقول الدكتور زكى نجيب محمود : « إن اللغة باعتبارها رموزاً تشير إلى عالم الأشياء هى وحدها المجال الذى تحول فيه الفلسفة بالمعنى الذى نريده لها . ومن ثم نفهم ما يقال الآن عن الفلسفة — على الأقل بالمعنى الذى نريده لها — أنها علم المعنى » (٣) .

ثم يؤكد ذلك فيقول : « الفلسفة هى علم المعنى ومسائلها — كما يقول وتجنشتين — هى مسائل لغوية بمعنى أنها تنحل بتحليل العبارات التى تعبر عنها ، لكننا لا نقصد أن يكون البحث اللغوى هنا من قبل النحو أو الصرف أو طريقة النطق أو البلاغة وما إلى ذلك بل نريد بحثاً ينصب على منطق اللغة من حيث هى أداة ترسم لنا طرائق السلوك ازاء العالم الذى نعيش فيه » (٤) . أن مهمة الفلسفة كما نراها هى تحديد المعانى ، غير أن الوحدة التى نحدد لها معناها هى الجملة بحيث لا نكتفى بتحديد الكلمات التى منها تتكون الجملة الواحدة إذ أن

(١) المرجع السابق : ص ٢١ .

(٢) المرجع السابق : ص ٢٨ .

(٣) نحو فلسفة علمية : ص ١١٧ .

(٤) المرجع السابق : ص ١٢٦ .

المجملّة معنى غير معانى مجموعة كلماتها ، ويحدد لنا معناها هذا وحدتها التى تنشأ من نوع الترتيب الذى ينظم مفرداتها (٢). وتريد الفلسفة التحليلية المعاصرة أن تتناول اللغة من ناحية أداة عملية ... محور البحث الفلسفى عند جماعة (فينا) : هى اللغة دلالة وتركيبا . فإذا كانت الدلالة هى هدف البحث حصروا انتباههم فى علاقة التطابق بين الصورة اللغوية من جهة والصور العينية من جهة أخرى كيف تكوّن ... ويطلقون على ذلك اسم السيمية أى علم السيمات .

وليس اهتمام الفلسفة بذلك أمرا جديدا — كما يقول الدكتور زكى نجيب محمود — « فسقراط لم يشغله شيء بمقدار ما شغله تحديد المعنى لهذه الكلمة أو تلك ، وكذلك أفلاطون ... وأرسطو فى منطقة قد جعل التعريف الذى يحدد معانى الكلمات موضوعا لبحثه (٣) .

ومن هذه النقول ندرك أن أصحاب هذه الفلسفة — وغيرهم كذلك — يهتمون بكنهه العلاقة بين ألفاظ اللغة والمدلولات ، بينما يهتم اللغوى بشكل هذه العلاقة . وأصحاب هذه الفلسفة — أيضا — لا يشغلهم المعنى المفرد للكلمة من الكلمات ولكن همهم هو الجملة التى هى قضية فى شكل لغوى ندرك عن طريقها طرائق التفكير والسلوك ازاء العالم الموضوعى .

وكان لعلماء النفس تحليلهم الخاص لألفاظ اللغة ولقضية المعنى ، فهم — أولا — يرون أن اللفظ يرتبط ارتباطا قويا بالسلوك الانسانى ، ومن هنا كانت اللغة عندهم — هى الأساس المهيمن على هذا السلوك وهى المحرك الرئيسى الأول له والتى بها تتحقق الأهداف والرغبات (٣) . ولقد أوجد هذا الاهتمام من جانب علماء النفس باللغة وتأثر كثير من اللغويين بمناهجهم إلى ظهور علم النفس اللغوى (أو علم اللغة النفسى) وهو يدرس العلاقة بين الظواهر النفسية والظواهر اللغوية . فهذه الأصوات التى يطلقها الانسان ويدرسها عالم اللغة عندما تصل

(١) نحو فلسفة علمية : ص ١٣٨ .

(٢) المرجع السابق : ص ١١٨ .

(٣) د. نوال عطية : علم النفس اللغوى : ص ٧١ .

إلى اذن السامع تحدث في ذهنه كثيرا من العمليات العقلية المختلفة من تفكير وتذكر ترتبط بارتباطات نفسية معينة حتى تصبح تلك الأصوات ذات دلالات مميزة بالنسبة لفرد عن آخر ، وهذا ما يدرسه عالم النفس^(١) .

ولكن ما مفهوم المعنى عندهم ؟

« أن المعنى — كما يرى اوزجود وآخرون — عبارة عن عملية نفسية تعبر عن علاقة وظيفية بين احداث البيئة والسلوك ، وتتضمن عددا من المركبات . ويعتمد الأساس النظرى للمعنى عند اوزجود على ما أطلق عليه (فرض التوسط التمثيل) فالمثير اللفظى ترتبط به دلالات متباينة بالنسبة للفرد ، حيث تظهر تلك الدلالات في صورة استجابات متوسطة تمثيلية (س م) . وتؤدي هذه الاستجابات المتوسطة بدورها إلى حدوث مثيرات متوسطة (م م) تؤدي بدورها إلى حدوث واستجابات المعنى عند الفرد »^(٢) .

وهكذا ترى من هذا النص أن اصحاب الاتجاهات النفسية يحللون اللغة والمعنى تحليلا ميكانيكيا يتلخص في : مثير — استجابة . وهو ما حاول بعضهم أن يفسر به — خطأ — كل سلوك الانسان . وفي ضوء هذا قام بعضهم — ومن بينهم اوزجود — بعمل مقياس يسمى (مقياس اوزجود للتمايز السيماتى) لقياس المعنى باعتباره متغيرا سيكولوجيا هاما . وهذا المقياس يعكس التمايزات والاختلافات في المعانى النفسية — لا الاشارية الحرفية — الداخلية عند الفرد بالنسبة إلى المفاهيم المختلفة ، أى المعانى التى يشعر بها وينفعل بها هو ذاته وليس شعور وانفعال الآخرين^(٣) .

وقد كان لبعض هذه المناهج النفسية أثر كبير في بحوث بعض علماء اللغة كأولمان وبلومفيلد^(٤) . وأدى هذا إلى درس اللغة في ضوء مناهج أجنبية عنها . وهو

(١) المرجع السابق : ص ١٣ ، ١٤ .

(٢) علم النفس اللغوى : ص ٤٣ ، ٤٤ .

(٣) المرجع السابق : ص ٨٨ .

(٤) أنظر في هذا : د. كمال بشر : دراسات في علم اللغة : القسم الثانى — الفصل الأخير

ص ١٥٦ : ١٧١ .

ما رفضه اللغوى الانجليزى (فيرث) « وكان من رأيه أن اللغة ذاتها تستطيع أن ترشدنا إلى الطريق القويم فى دراستها وذلك بالاعتماد التام على حقائقها كما تبدو بالصورة التى عليها دون الاستعانة بأية وسائل أو مبادئ ثانوية أخرى » (١) .

وفيرث هو من قال بفكرة (المقام) من المحدثين ووجوب اعتماد كل تحليل لغوى عليه ، مع ملاحظة كل ما يتصل بهذا المقام من عناصر أو ظروف وملابسات وقت الكلام الفعلى . وهذه العناصر أو الظروف هى :

(أ) الظواهر المتصلة بالمشاركين فى الكلام والاستماع مع الاهتمام بأشخاصهم وشخصياتهم وهذا يندرج تحته ما يلى :

١ — الكلام الفعلى نفسه .

٢ — أعمال هؤلاء المشاركين فى الكلام وسلوكهم .

(ب) الأشياء والموضوعات المناسبة المتصلة بالكلام والموقف .

(ح) أثر الكلام الفعلى (٣) .

ويرى فيرث — أيضا — أن الكلمات لا تقل — من الناحية العملية — عن أعمال الانسان الأخرى التى قد نلاحظها فى المقام أو الموقف الخاص ، وذلك كالأشارات والحركات الجسمية أو الضحك أو الغمز أو غير ذلك مما يصحب الكلام الانسانى . والاهتمام بالمقام وسياق الكلام ضرورى لأن الكلمة لا معنى لها ولا قيمة إذا أخذت منعزلة عن هذا المقام وذاك السياق (٢) .

ويرى كثير من اللغويين فى العصر الحديث أن فكرة (المقام) هذه هى المركز الذى يدور حوله علم الدلالة الوصفية فى الوقت الحاضر ، وهى الأساس الذى يبنى عليه الشق أو الوجه الاجتماعى من وجوه المعنى الثلاثة التى ذكرناها أول هذا

(١) المرجع السابق : ص ١٧٢ .

(٢) المرجع السابق : ص ١٧٢ ، ١٧٣ .

(٣) د. كمال بشر : دراسات فى علم اللغة : القسم الثانى ص ١٧٣ .

الفصل ، وهو الوجه الذى تتمثل فيه العلاقات والاحداث والظروف الاجتماعية التى تسود ساعة أداء المقال (١) .

ويرى الدكتور تمام حسان أن الاصوليين إذ حتموا على من يتصدى لاستخراج الأحكام من القرآن أموراً لاينبغى أن يغفل عنها هى فى الواقع (مقام) للفهم فعليه — مثلاً — :

١ — ألا يغفل عن بعضه فى تفسير بعضه .

٢ — ألا يغفل عن السنة فى تفسيره .

٣ — أن يعرف أسباب نزول الآيات .

٤ — أن يعرف النظم الاجتماعية عند العرب .

فهذه العناصر الأربعة يمكن اختصارها فى كلمة (المقام) (٢) . كذلك لفت البلاغيون العرب إلى هذه الفكرة كما سبق القول .

وبعد هذه الاستطراد نتساءل : ما الذى أثاره كتاب أبى حاتم من هذه القضايا ؟ لقد سبقنا الإشارة إلى أن معالجة أبى حاتم للألفاظ لم تكن معالجة للكلمات مفردة منعزلة عن السياق ، بل كان تناوله لهذه الألفاظ من خلال سياقات أو نصوص معينة ، وبذلك يكون صاحب الزينة قد تنبه من قديم إلى فكرة السياق الذى يحدد المعنى . ولكن هل عرف أبو حاتم فكرة (المقام) ؟ يقول فى باب (السلام) : « والسلام (اسم من أسماء الله عز وجل ... ومنه يقال : السلام عليكم ، يراد اسم السلام عليكم . كما يقال : اسم الله عليكم . قال ليلى :

إلى الحول ثم اسم السلام عليكم .. ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر
اسم السلام عليكم أى اسم الله عليكم . وقد ذهب قوم فى هذا البيت إلى

(١) د. تمام حسان : اللغة العربية : ص ٢٣٧ .

(٢) المرجع السابق : ص ٣٤٨ .

غير هذا المعنى ... ويجوز أن يكون معنى قوهم (السلام عليكم) أى السلامة عليكم ولكم ، وإلى هذا يذهب من قال : سلام الله عليكم وقرأ على فلان سلام الله » (١) .

وهكذا نرى أن معنى هذا التركيب (السلام عليكم) قد اختلف من مقام الدعاء فى البيت إلى مقام التحية فى الأمثلة التى أوردها المؤلف .

وقال أيضا : « وروى عن النبى ﷺ أنه قال : (إذا سلم عليكم أهل الكتاب فقولوا : وعلاكم السلام ، يعنى أن السلام هو الله عز وجل وعلاكم يعنى غلبكم وقهركم ليس بمعنى فوقكم لأنه جل وعز لا يوصف بالفوق والتحت » (٢) . فمقام التنزيه هنا منع من ارادة المعنى الأصلى للكلمة . ولا شك أن الكلمة لو قيلت فى (مقام) آخر لاختلفت معناها .

وفى مادة الخوارج يقول : « وهم يسمون كل امام لهم أمير المؤمنين ولهم فى ذلك أشعار كثيرة ... وروى أبو حاتم أبيات أحدهم مما جاء فيها :

فان يكن منكم كان مروان وابنه .. وعمرؤ ومنكم هاشم وحبيب
فمنا سميد والبطين وقعب .. ومنا أمير المؤمنين شبيب

ويقال أنه لما بلغ هذا الشعر عبد الملك قال : أعيبهم كلهم ؟ قال وأخذ قائل هذا الشعر فقدم إلى عبد الملك بن مروان فقال : أنت القائل : (ومنا أمير المؤمنين شبيب) ؟ فقال : لم أقله هكذا . وإنما قلته : ومنا — أمير المؤمنين — شبيب فنقله إلى معنى النداء . يريد يا أمير المؤمنين منا شبيب (٣) .

وتلاحظ هنا تعليل أبى حاتم الذكى وفهمه لفكرة (المقام) : مقام النداء الذى أدى إلى تغير المعنى عما كان عليه فى مقام الفخر .

وفى كل النصوص السابقة يرى الباحث كيف أدرك أبو حاتم فكرة المقام ،

(١) كتاب الزينة : ح ٢ ص ٦٣ .

(٢) كتاب الزينة : ح ٢ ص ٦٥ .

(٣) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٢٢٧ .

ومن ثم أنشأ يحلل هذه النصوص في ضوء هذه الفكرة مبيناً أثرها في المعنى ، وإلى جانب هذا كان صاحب الزينة ، عارفا لعناصر المقام أو بعضها على الأقل .
وتحدد هذه العناصر في : المتكلم والسامع أو السامعين والظروف والعلاقات الاجتماعية والأحداث الواردة في الماضي والحاضر ، ثم التراث والفلكلور والعادات والتقاليد والمعتقدات والخزعبلات^(١) .

فقدوم الشاعر الخارجي — في نص أبي حاتم السابق — إلى مجلس الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان مع ما يكون — عادة — بين الشاعر وبين الخليفة من علاقة هي علاقة الحاكم بالمحكوم مهما ارتفعت حظوة الشاعر في القصر ، ومع ما كان بين بني أمية وطائفة الخوارج من ماضٍ يُحتزَنه كل منهما في ذاكرته .
وما وصل الخليفة من رواية هذا الشعر بطريقة معينة تؤدي إلى فهم معين ، واستدعاء الشاعر — استدعاءً عنيفاً ينم عن الغضب عليه — إلى قصر الخليفة (كما جاء في لفظ النص وأخذ قائل هذا الشعر) .

وجود الشاعر والخليفة وسط هذه الملابس والعلاقات والماضي — مما أدركه أبو حاتم — حدد — بلاشك — المعنى الذي قاله الشاعر . فهو لا يمكن أن يكون أبداً سوى ما قاله أبو حاتم من نقله إلى معنى النداء تهرياً من هذا الموقف الصعب الذي جابهه الشاعر .

ومما يكشف عن معرفة أبي حاتم ببعض عناصر المقام ربطه — في ثلة كبيرة من الألفاظ — معاني هذه الألفاظ بما في بيئتها الاجتماعية من عادات وتقاليد وأساطير وخرافات .

يقول في باب (الخيال) وهو صفة من صفات الشيطان : « قال ابن أحمر :
وازدادت الأشباح أخيلة .. وتعلل الحرياء بالنفس
رأى الأشباح بصور مختلفة ، كذلك قيل له خيال لأنه يتصور بأى صورة

(١) د. تمام حسان : اللغة العربية : ص ٣٥٢ .

شاء . قال الأصمعى : كانوا إذا حموا الحمى نصبوا خشبا عليها ثياب سود ليعلم أنه حمى ويسمونهم خيالا . وأنشد الرياشي :

أخى لا أخا لي بعده غير أننى .. كراعى الخيال يستطيع بلا فكر
قال : راعى الخيال هو الرأل ينصب له الصائد خيالا فيألفه ثم يجيء فيأخذ
الخيال فيتبعه الرأل فيصيده « (١) » .

وفي مادة (الصبغة) قال : « قال بعض العلماء كانت النصارى إذا أتى على أولادهم سبع سنين غمسوه فى ماء لهم وقالوا : قد صبغناه . فكان لهم قس يتولى ذلك على سننهم القديمة ثم يطوف به على القسوس ، وذلك أن يحيى بن زكريا — عليه السلام — كان يصبغهم بماء نهر الأردن وكان يقال له يوحنا الصابغ « (٢) » .

وقال فى لفظ (الصلاة) يصف عادات العرب فى خروج الخيل : « يقال فرس سابق وفرس مصلى فالسابق المتقدم والمصلى الذى يجيء فى أثر السابق قال : وإنما قيل له مصل لأنه يجيء ورأسه عند صلوى السابق الصلوان العظمان يمين الذنب وشماله . فالأول سابق والتالى مصلى والثالث سكيت « (٣) » .

وقال فى مادة السعلاة : « أن الصلاة إذا رأت برقاً أو سمعت صوت رعد حنت إلى وطنها أين كانت . قال وتزوج عمرو بن تميم سعلاة . فقال له أبوها أنها ان رأت لى بارقة أو سمعت صوت راعدة لم تنتفع بها . قال : فمكث عنده حتى أصاب منها ابنا فبينما هى ذات يوم إذ رأت برقاً فأجهشت قم قالت :

اضم اليك ابنك انى آبق .. برق على أرض السعالى آلق

ثم لمعت فذهبت فكان آخر عهده بها « (٤) » .

هذه النماذج — وأمثلة عديدة على شاكلتها — يلتزم فيها أبو حاتم منهج ربط

(١) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٨٨ ، ١٨٩ .

(٢) المصدر السابق : (مخطوط) ص ١٦٢ ، ١٦٣ .

(٣) المصدر السابق : (مخطوط) ص ٣٥٤ ، ٣٥٥ .

(٤) كتاب الزينة : ح ٢ ص ١٨٤ .

المعنى ببيئته الاجتماعية وما فيها عقائد وأساطير .. الخ . ولاشك أن هذه العادات أو الأساطير مما يتلقاها الصغير مع سماعه للألفاظ في هذه البيئة العربية القديمة فتكون لديه مخزونا في الذاكرة ، وتكون في المجتمع تراثا ثقافيا خاصا بالمعنى الاجتماعي للثقافة ، وهى بعد تكون ما نسميه ما حول النص أو المقام الذى لن تبلغ إلى فهم النص فهما حقيقيا الا بعد أن تحيط علما به . فكيف تفهم قول الشاعر:

(تجد منا السوابق والمصلينا)

لو لم تكن تعرف عادات العرب في خروج الخيل إلى السباق أو الحرب ، ومعرفتك بهذا هى التى تحدد لك المعنى الذى قصده الشاعر ، وتمنعك من أن تذهب بك المذاهب لاصطياد معنى ما — أى معنى — من المعانى المتعددة للفظ .

فتركيز أبى حاتم — اذن — على ذكر هذا التراث الثقافى خلال شرحه للألفاظ اللغوية التى يعالجها دليل كاف — بالاضافة إلى ما سبق — على معرفته بفكرة المقام ومراعاتها فى الجانب التطبيقى من كتابه . وهذا هو ما يتيح لنا أن نتعرف على المعنى الاجتماعى أو الدلالى أو المقامى كما سماه المحدثون .

والحق أن أولمان كان صادقا عندما أورد هذا القول المعبر : « لا يمكن الاستمرار فى بحث تاريخ الكلمات منعزلا عن تاريخ الحضارة »^(١) .

(١) دور الكلمة فى اللغة : ص ٢٠٠ .

الباب الثالث

المستويات اللغوية للمصطلحات
في كتاب الزينة

تهيد

لقد أشرت في الفصل الاخير من الباب الثانى من هذه الدراسة الى أن أبا حاتم قد تنبه — نظريا — الى المستويات اللغوية للمصطلحات التى عالجها فى كتابه ، وأن منها ما هو جاهلى عرفته العرب قبل الاسلام بألفاظه ومعانيه ومنها ما هو اسلامى متحدث جاء به القرآن وعرفت العرب أصوله ومواده ، الا أن صاحب الزينة لم يلتزم — من حيث التطبيق — بهذا التصنيف للمصطلحات سوى فى بعض الألفاظ فحسب .

ومن هنا نشأت الحاجة الملحة لدارس الكتاب فى أن يقوم بدراسة المستويات اللغوية لمصطلحاته جميعا ، استكمالا لتحليل اللغوى الذى شرعنا فيه فى الفصول الساقفة . وقمت بجمع الكلمات والمصطلحات التى وردت فى الكتاب مخصصا لكل واحد منها بطاقة ، وأخذت فى البحث عن معانى هذه الكلمات فى المعجم العربى : لسان العرب ، وانتهى بنا هذا البحث الى تصنيف واضح للبطاقات فى ثلاث مجموعات :

أولاهـا : ضمت الكلمات الجاهلية التى وردت فى الشعر الجاهلى .

ثانيتهما : اشتملت على الألفاظ الاسلامية التى جاءت فى القرآن الكريم والحديث الشريف ، وعرفت العرب موادها الأصلية فى ديوانهم الشعرى القديم ولكنها لم توجد فى هذا الديوان بصيغها .

ثالثتهما : مجموع الكلمات المولدة التى نشأت نتيجة زيادة بعض اللواحق الى صيغ صرفية قديمة .

ثم كان هناك مجموعة رابعة من الألفاظ الدخيلة بيد أنها لا تعدو العشرة .

وتأكيدا لهذه النتيجة الساقفة — التى خلصنا اليها بعد عرض البطاقات على لسان العرب — رجعت الى طائفة من دواوين الشعر الجاهلى بحثا عن شواهد

الكلمات الجاهلية ودلالاتها المختلفة في هذا الشعر ، ثم عدت الى النص القرآني وكتب الحديث — خاصة صحيح البخارى — توثيقا لألفاظ المجموعة الثانية وكشفا عن معانيها المتعددة في هذين النصين . أما المجموعة الثالثة من الكلمات المولدة فقد قمت بتحليلها تحليلا صرفيا وردّها الى صيغتها الأصلية مبينا ما لحقها من زوائد ، ثم عرضت هذه الصيغ الأصول على كتب الصرف العربى بحثا عن معانيها واستعمالاتها فيها مع مقارنة هذه المعانى والاستعمالات بالواقع اللغوى كما مثله كتاب الزينة .

وفي ضوء من هذا كله كان تبويب هذا الباب الى فصول ثلاثة :

الفصل الأول : الألفاظ الجاهلية البدوية .

الفصل الثانى : الألفاظ الاسلامية كما جاءت فى القرآن الكريم والحديث الشريف .

الفصل الثالث : الألفاظ المولدة وتحليل بنيتها الصرفية .

الفصل الأول الألفاظ الجاهلية البدوية

تمثل الألفاظ الجاهلية (البدوية) نسبة كبيرة من مجموعة كلمات ومصطلحات الزينة اذ يربو عددها على ثلثي هذه المجموعة ، بيد أن منها ما تأكد وروده في الشعر الجاهلي ووقفنا على شواهد . الا أن بعضها الآخر لم تتوفر له هذه الصفة من الوثوق في وروده في الشعر الجاهلي لعدم وقفنا على شواهد ، ولكننا نرجح جاهلية هذا القسم لوجوده في لسان العرب ، وهو يمثل الألفاظ البدوية تمثيلاً صادقا اذ أن مادته اللغوية تعود الى القرنين الأول والثاني الهجريين نقلا عن الرسائل اللغوية والمعاجم السابقة عليه التي وضعها برمتها بين دفتيه .

ولن أستطيع — بطبيعة الحال — استعراض الكلمات البدوية الجاهلية جميعا في هذا الفصل ، ولكني سأكتفي بالإشارة الى بعض منها مما يمكن أن نسميه : (كلمات خصبة) لتعدد معانيها في النص الجاهلي وشيوعها في هذا النص ، وسوف ويكون علاجنا لهذه الكلمات الجاهلية . تبعا للمجالات الدلالية لمصطلحات كتاب الزينة .

فأسماء^{٢٨} الله الحسنى التي ذكرها ابو حاتم الرازي يقع جلها تحت هذا القسم الجاهلي الذي تأكد وروده في الشعر الجاهلي ، الا أن دلالات هذه الأسماء الحسنى في النص الجاهلي تختلف عن معانيها الدينية المشهورة . فأغلب هذه الاسماء في الشعر الجاهلي كانت صفات بشرية يمدح بها الممدوحون . مثل (الماجد) . يقول النابغة :

لهم لواء بكفى ماجد بطل .. لا يقطع الخرق الا طرفه سام^(١)

(١) ديوان النابغة الذبياني : حققه ووثقه عاهد سعود الماضي ضمن رسالته (النابغة الذبياني دراسة لغوية — رسالة ماجستير مخطوطة — جامعة الكويت كلية الآداب اشراف د. محمود فهمي حجازي ١٩٧٥) ص ١٣٨ .

ويقول الأعشى :

عليه سلاح امرئ ماجد .. تمهل في الحرب حتى اتخن^(١)
و (الملك) . يقول النابغة :

وغيب فيوم راحوا بخيرهم .. أبو حجر ذاك الملك الحلال^(٢)
ويقول علباء بين أرقم :
وأى ملك من معد علمتم^(٣)

و (الملك) . يقول النابغة :

الى ملك أحايه بودى .. فمدحه فأرتجح النجاح^(٤)
الا أن استعمال النص الجاهلى للفظ الجلالة (الله) و (الرحمن) كان مطابقا
لاستعمالهما الاسلامى .

فقد ورد لفظ الجلالة (الله) — مثلا — عند النابغة ستا وعشرين مرة ، وعند
كعبين زهير سبع عشرة مرة ، وعند الأعشى أكثر من مرة . يقول النابغة :
حلفت فلم أترك لنفسك رية .. وليس وراء الله للمرء مذهب^(٥)
ويقول الأعشى :

وعلمت أن الله عم .. ذا حسها وأرى بها^(٦)

(١) ديوان الأعشى الكبير : شرح وتعليق د. محمد محمد حسين (طبع دار النهضة العربية — بيروت
١٩٧٢) ص ٧٥ .

(٢) ديوان النابغة الذبياني : ص ٩١ .

(٣) الأصمعيات : تحقيق وشرح : أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون (طبع دار المعارف بالقاهرة
١٩٦٧) ص ١٥٨ .

(٤) ديوان النابغة الذبياني : ص ١٥٥ .

(٥) المصدر السابق : ص ٧٤ .

(٦) ديوان الأعشى الكبير : ص ٣٠٧ .

وقد ورد لفظ (الرحمن) عند الأعشى مرتين ، وكذلك عند كعب . يقول
الأعشى :

وما جعل الرحمن بيتك في العلا .. بأجساد غرى الصفا والمحرم^(١)
كذلك كان المعنى الدينى أحد استخدامات كلمة (رب) في الشعر الجاهلى
دلالة على الذات الالهية .
يقول النابغة :

سيلغ عذرا أو نجاحا من امرئ .. الى ربه رب البرية راع^(٢)
ويقول الأعشى :

وربك لا تشرك به ان شركه .. يحط من الخيرات تلك البواقيا^(٣)
ويقول زهير :

والا السماء والبلاد وربنا^(٤)

واستعمل .. لكلمة (رب) ايضا في الشعر الجاهلى بمعنى (السيد والملك)
كما جاء في شعر النابغة :

فلا يهنئ اعداء مصرع ربه .. ولا عتقت منه تميم ووائل^(٥)
وقال لبید :

وأهلكن يوما رب كندة وابنه .. ورب معد بين خبت وعرع^(٦)

(١) المصدر السابق : ص ١٧٣ .

(٢) ديوان النابغة الذبياني : ص ٦٥ .

(٣) ديوان الأعشى الكبير : ص ٣٧٩ .

(٤) ديوان زهير بن أبى سلمى : شرح أبى العباس ثعلب (طبع الهيئة العامة للكتاب بالقاهرة ١٩٦٤)
ص ٢٨٨ .

(٥) ديوان النابغة الذبياني : ص ٩٠ .

(٦) ديوان لبید بن ربيعة : حققه وقدم له د. احسان عباس (طبع الكويت ١٩٦٢) ص ٥٥ .

وقال الحارث بن حلزة :

وهو الرب والشهيد على يو .. م الحيارين والبلاء بلاء^(١)

وكذلك وردت بمعنى (صاحب الشيء) . قال لييد :

وأعوصن بالدومي من رأس حصنه .. وأنزلن بالأسباب رب المشقر^(٢)

ومن هذه الاستخدامات الخاصة لبعض أسماء الله الحسنى في النص الجاهلي استخدام لفظ (الواهب) اذ يجيء معناه — على الأغلب — مدحا للكرم من البشر ، خاصة الجواد منهم بالأبل أو الخيل . يقول النابغة :

الواهب المئة الأبكار زينها .. سعدان توضح في أوبارها اللبد^(٣)

وقال ايضا :

ابلع لديك أبا قابوس مألكة .. الواهب الخيل والقينات والنعما^(٤)

وقال الأعشى :

الواهب المائة الهجان وعبدها .. عودا تزجي خلفها أطفالها^(٥)

وقال ايضا :

هو الواهب المائة المصطفا .. كالنخل طافها المجترم^(٦)

ومن هذا الوادى استعمال لفظ (الجبار) في الشعر الجاهلي بدلالات ثلاث ، أولاها الدلالة المادية فالجبار من النخل طولها . يقول النابغة :

أو النخلات من جبار قرح .. تزيهن يعبوب معين^(٧)

(١) لسان العرب : ح ١ مادة (رب) .

(٢) ديوان لييد بن ربيعة : ص ٥٦ .

(٣) ديوان النابغة الذبياني : ص ٥٣ .

(٤) المصدر السابق : ص ٨٩ .

(٥) ديوان الأعشى الكبير : ص ٧٩ .

(٦) المصدر السابق : ص ٨٩ .

(٧) ديوان النابغة الذبياني : ص ١٥٧ .

ويقول الأعشى :

ترى الأدم كالجبار والجرد كالقنا .. موهبة من طرف ومتلد^(١)
وثانيتها بمعنى العظيم المتكبر الطويل من الناس . يقول المتلمس :

وكنا اذا الجبار صعر خده .. أقمنا من ميله فتقوم^(٢)
ويقول كعب :

والمنعمون المفضلون — اذا شتوا — .. والضاريون علاوة الجبار^(٣)
أما المعنى الثالث فهو الدال على الله سبحانه وتعالى . وقد ورد عند كعب في
قوله :

وبالذلين نفوسهم لنبيهم .. يوم الهياج وقبة الجبار^(٤)
واذا انتقلنا الى المجال الثانى تدور الفاظه حول (عالم الغيب) لوجدنا أن
الطائفة الكبيرة من هذه الألفاظ جاهلية يدوية قد ورد ذكرها فى النص الجاهلى .
من هذا — مثلا — كلمة (القلم) .
قال معاوية بن مالك .

من الأجزاء أسفل من نميل .. كما رجعت بالقلم الكتاب^(٥)
وهو — هنا — الاداة التى يكتبها ، اذ لم يكن الجاهليون — على الأرجح —
يعرفون القلم الذى ورد ذكره فى القرآن الكريم وتأوله بعض المفسرين تأويلات
مختلفة .

وكلمة (العرش) كانت تطلق فى النص الجاهلى على (الملك) كما جاء فى

(١) ديوان الأعشى الكبير : ص ٢٤٣ .

(٢) الأصمعيات : ص ٢٤٥ .

(٣) ديوان كعب بن زهير : توثيق وفاء محمد كامل ضمن رسالتها عن (كعب بن زهير — دراسة لغوية —
جامعة القاهرة ١٩٧٥) ص ١٢ .

(٤) ديوان كعب بن زهير : ص ١١ .

(٥) الأصمعيات : ص ٢١٣ .

قول زهير :

تداركتما الأحلاف قد ثل عرشها .. وذيان قد زلت بأقدامها النعل^(١)
والعرش البناء الذى يكون على فم البئر يقوم عليه الساقى .. قال الشاعر :
أكل يوم عرشها مقلى

وقال القطامي عمير بن شيم :

وما لثابات العروش بقية .. اذا استل من تحت العروش الدعائم^(٢)
وجاء فى شعر امرئ القيس ما يدل على المعنى الاسلامى للكلمة فى قوله :
نشأة انشاء لذى العرش واحدا .. فأنشأ نشأ منشئ الريح مكسف^(٣)
اما (اللوح) فهو قطعة الخشب . قال الأعشى :

فى فلكه اذ تبداها ليضعها .. وظل يجمع ألواحا وأبوابا^(٤)
وقال ابن سيدة : الألواح ملاح من السلاح واكثر ما يعنى بذلك السيوف
ليياضها . قال عمرو بن أحمد الباهلى :

تمسى كالألواح السلاح وتض — .. حى كالمهاة صبيحة القطر^(٥)
وليس فى هذه المعانى — بطبيعة الحال — اشارة الى (اللوح المحفوظ) كما جاء فى
القرآن من بعد .

ولفظ (الملائكة) كان يقصد به من يحملون الرسائل اذ هو فى أصل معناه من
الملائكة أى الرسالة ، ومن هنا أطلق اللفظ على الملائكة الذين يحملون الرسائل
الى الأنبياء وقد وردت الكلمة فى شعر أمية ابن ابى الصلت فى قوله :

(١) ديوان زهير بن أبى سلمى : ص ١٠٩ .

(٢) لسان العرب : ح ٨ مادة (عرش) .

(٣) ديوان امرئ القيس : تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم (طبع دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٩) ص ٣٢٩ .

(٤) ديوان الأعشى الكبير : ص ٤١٥ .

(٥) لسان العرب : ح ٣ مادة (لوح) .

وكأن برقع والملاك حوله .. سدر تواكله القوائم أجريا^(١)
أما كلمة (الجن) فهي كثيرة الورد في النص الجاهلي بمعناها المشهور . فقد
جاء في شعر النابغة :

ونخيس الجن انى قد أذنت لهم .. يبنون تدمر بالصفاح والعمد
جن عليها مساعير لحرهم .. شم العرائن من قتل ومن شيب
وضمر كالفداح مسومات .. عليها معشر أشبا جن^(٢)
ووردت الكلمة في شعر الأعشى خمس مرات منها :

وبلدة مثل ظهر الترس موحشة .. للجن بالليل في حافاتها زجل^(٣)
وقال الهذلى :

حتى يجيء وجن الليل بوغله .. والشوك في وضح الرجلين مركز^(٤)
ومن كلمات هذا المجال الجاهلية كلمة (الجن) وهم جنس من الجن . قال
مهاضر بن المحل :

أبيت أهوى فى شياطين تزن .. مختلف نجواهم جن وحن^(٥)
و (الخيال) — بمعنى الصورة التى تشبه لك فى اليقظة والحلم — فيقول
الأعشى :

ألم خيال من قتيلة بعد ما .. وهى حبلها من حبلنا فتصرما^(٦)

(١) لسان العرب : ح ١٢ مادة : لأك ، لوك ، ملك .

(٢) ديوان النابغة الذبياني : ص ٥١ ، ٧٩ ، ١٢٦ .

(٣) ديوان الأعشى الكبير : ص ١٠٩ .

(٤) لسان العرب : ح ١٦ مادة (جن) .

(٥) المصدر السابق : ح ١٦ مادة (حن) .

(٦) ديوان الأعشى الكبير : ص ٣٤٣ .

ويقول كعب :

وذكر فيها — على نأيتها — .. خيال لها طارق يعترينا
أنى الم بك الخيال يطيف .. ومطافه لك ذكرة وشعوف^(١)
وقال الأعشى الخيال خشبة توضع فيلقى عليها الثوب للغنم اذا رآها الذئب
ظن أنه انسان وأنشد :

أخ لا أخالى غيره غير أننى .. كراعى الخيال يستطيف بلا فكر
... والخيال كساء أسود ينصب على عود يخيل به . قال ابن أحرر :
فلما تجلى ما تجلى من الدجى .. وثمر صعل كالخيال المخيل^(٢)
و (السعلاة) — مما يجعله أبو حاتم صفة من صفات الشيطان — ورد ذكرها في
شعر الأعشى في قوله :

وشيوخ حرى بشطى أريك .. ونساء كأنهن السعالى^(٣)
وشعر امرئ القيس في قوله :

أنا تركنا منكم قتلى نجو .. عى وسببا كالسعالى^(٤)
وقال جرير العود :

هى الغول والسعلاة خلفى منهما .. فخدش ما بين التراق مكدح^(٥)
وكذلك (الغول) — صفة من صفات الشيطان — تطلق على ذلك الكائن
الأسطورى . يقول كعب :

فما تدوم على حال تكون بها .. كما تلون فى أثوابها الغول^(٦)

(١) ديوان كعب بن زهير : ص ٢٨ ، ٣٢ .

(٢) لسان العرب : ح ١٣ مادة (خيل)

(٣) ديوان الأعشى الكبير : ص ٦٣ .

(٤) ديوان امرئ القيس : ص ٢١٠ .

(٥) لسان العرب : ح ١٣ مادة (سعل) .

(٦) ديوان كعب بن زهير : ص ٥ .

وقد تطلق نعتا بمعنى الفساد أو الفاسد كما جاء في قول امرئ القيس :

ألم يحزنك أن الدهر غول .. ختور العهد يلتهم الرجالا^(١)

اما لفظ الشيطان نفسه فان العرب تسمى به بعض الحيات ، وقيل هو حية له عرف قبيح المنظر وأنشد صاحب (اللسان) لرجل يذم امرأة له :

عنجد تحلف حين أحلف .. كمثل شيطان الحمام أعرف

وعرفته العرب كذلك في كل عات متمرّد من الجن والانس والدواب بصفة لهؤلاء جميعا . قال جرير :

أيام يدعونني الشيطان من غزل .. وهن يهونني اذ كنت شيطانا^(٢)
كذلك استعمله الجاهليون الاستعمال القرآني فقال الأعشى :

وصل على حين العشيان والضجى .. ولا تحمد الشيطان والله فاحمدا^(٣)
ومن صفات الشيطان (المارد) . قال الأعشى :

ومارد من غواة الجن يحرسها .. ذو نيقة مستعد دونها ترقا^(٤)

و (المارد) قصر باليمن وقال ياقوت حصن بدومة الجندل كما جاء في بيت زهير :

فلو كان حي ناجيا لوجدته .. من الموت في أحراسه رب مارد^(٥)

و (الوسواس) أيضا صفة للشيطان ، ويقال لهمس الصائد والكلاب وأصوات الحلي وسواس . قال الأعشى :

تسمح للحلي وسواسا اذا انصرفت .. كما استعان بريح عشرق زجل

وقال ذو الرمة :

(١) ديوان امرئ القيس : ص ٣٠٩ .

(٢) لسان العرب : ج ١٧ مادة (شطن) .

(٣) ديوان الأعشى الكبير : ص ١٨٧ .

(٤) المصدر السابق : ص ٤١٧ .

(٥) ديوان زهير بن أبي سلمى : ص ٣٢٨ .

فبات يشعره ثأد ويسهره .. تذوب الريح والوسواس والهضب^(١)
ومن كلمات المجال الثالث الدلالى (اليوم الآخر) الجاهلية البدوية كلمة
(الجنة) وهمى عندهم البستان ومجموعة النخيل . قال زهير :
كأن عيني فى غرى مقتلة .. من النواضح تسقى جنة سحقا^(٢)
و (النار) علما على أية نار متوقدة وليست دالة على (النار) بمعناها الاسلامى
المشهور .

قال النابغة :

تجذ السلوق المضاعف نسجه .. ويوقدن بالصُّفاح نار الجباحب
فما وجدت بها شيئا أعوج به .. الا الثام والا . موقد النار
ألحمة من سنا برق رأى بصرى .. أم وجه نعم بدا لى أم سنا نار^(٣)
وقال الأعشى :

تلاقين قيسا وأشياءه .. تسعر للحرب نارا فنارا^(٤)
ومن صفات النار أنها (لظى) وقيل ان اللظى اللعيب الخالص . قال
الأفوة :

فى موقف ذرب الشباد كأنما .. فيه الرجال على الاطائم واللظى
وجعل ذو الرمة اللظى شدة الحر فقال :
وحتى أتى يوم يكاد من اللظى .. ترى التوم فى أقحوصة يتصيح^(٥)

(١) لسان العرب : ح ٨ مادة (وسوس) .

(٢) ديوان زهير بن أبى سلمى : ص ٩٧ .

(٣) ديوان النابغة الذبياني : ص ٦٨ ، ١٤٥ ، ١٤٦ .

(٤) ديوان الأعشى الكبير : ص ٩٧ .

(٥) لسان العرب : ح ٢٠ مادة (لظى) .

ومن صفاتها ايضا (السعير) . قال الأعشى :

أو أن يروا جبارها وأشاءها .. يعلو دخان فوقها وسعير
فيا فرحا بالنار اذ يهتدى بها .. اليهم واضرام السعير الموقد^(١)
وقال ابن الكلبي السعير اسم صنم كان لعنزة خاصة واستشهد بيت رشيد
بن رقيص العنزي :

حلفت بمائرات حول عوض .. وأنصاب تركز لدى السعير^(٢)
ومن صفات النار كذلك أو اسمائها الجحيم . أنشد الأصمعي :

وضالة مثل الجحيم الموقد^(٣)

و (الحطمة) . جاء في المثل : (شر الرعاء الحطمة) والحطمة هنا هو العنيف
برعاية الابل في السوق والايراد والاصدار^(٤) .

و (الهاوية) أيضا قد وردت في النص الجاهلي الا أنها لم تخصص بالنار في
الآخرة . فهي كل مهواة لا يدرك قعرها . قال عمرو بن ملقط الطائي :

يا عمر ولو نالتك أرامحنا .. كنت كمن تهوى به الهاوية^(٥)
وللنار (زبانية) وهم — عند العرب — الذين يزنبون الناس أى يدفعونهم . قال
حسان :

زبانية حول أبياتهم — وخور لدى الحرب في المعركة^(٦)
أما الألفاظ التى يضمها المجال الدلالى الرابع (العالم الطبيعى) فان جلها —

(١) ديوان الأعشى الكبير : ص ٣٥٥ ، ٢٤١ .

(٢) لسان العرب : ح ٦ مادة (سعير) .

(٣) المصدر السابق : ح ١٤ مادة (حجم) .

(٤) لسان العرب : ح ١٥ مادة (حطم) .

(٥) المصدر السابق : ح ٢٠ مادة (هوى) .

(٦) المصدر السابق : ح ١٧ مادة (زين) .

ان لم يكن أجمعها — من الكلمات البدوية الجاهلية ، فدلالات هذه الكلمات دلالات قديمة قدم مدلولاتها التي عرفها الانسان منذ أمد سحيق .

فقد استعمل العرب كلمة (الأرض) كثيرا ، الا أنها كانت تعنى لديهم معانى آخر غير معناها الجغرافى . كانت تعنى المكان المخصوص من الأرض وليس الكرة الارضية كما فى قول النابغة :

وللحارث الجفنى سيد قوميه .. ليتمسك بالجمع أرض المحارب^(١)
وقول الأعشى :

سنا بكه كمدارى الظبا .. أطرافهن على الأرض شم^(٢)
وكانت تعنى أيضا أسفل قوائم الدابة . أنشد حميد يصف فرسا :
ولم يغلب أرضها البيطار .. ولا لحياه بها حبار
والأرض الزكام . أنشد لابن أحرر :

وقالوا أرض به وتحيلت .. فأمسى لما فى الصدر والرأس شاكيا^(٣)
واستعمل الجاهليون كذلك لفظ (السماء) للدلالة على ما ارتفع فوقهم وأظلم
وأظل الأرض قال النابغة :

ومعلقون على الجياد حليها .. حتى تصوب سماءهم بقطار
ولم تلفظ الأرض القبور ولم تنزل .. نجوم السماء والأديم صحيح^(٤)
وقال الأعشى :

قطعت اذا ما الليل كانت نجومه .. بوانى فى جو السماء سوامكا^(٥)

(١) ديوان النابغة الذبياني : ص ٦٦ .

(٢) ديوان الأعشى الكبير : ص ٨٩ .

(٣) لسان العرب : ج ٨ مادة (أرض) .

(٤) ديوان النابغة الذبياني : ص ٩٧ ، ١٣٤ .

(٥) ديوان الأعشى الكبير : ص ١٣٩ .

كما استخدموا كلمات (طبيعية) مثل : الفلك ، الشمس ، القمر ، النجم ، الكوكب ، البروج ، الهواء ، مصر ، البلد ، الاقليم ، الجزيرة ... الخ .

وإذا انتقلنا الى مجال دلالي آخر وهو الألفاظ المتعلقة بالدين والرسالات الدينية لرأينا أن معظم كلمات هذا المجال كلمات اسلامية قرآنية ، إذ أن أبا حاتم قد استقى هذه الكلمات من النص القرآني ، ومن هنا كان أغلبها كلمات ومصطلحات قرآنية ، وكانت طائفة منها بدوية جاهلية وبعض آخر من الألفاظ الدخيلة على العربية .

الا أن الألفاظ الجاهلية في هذا المجال قد حملها القرآن معاني أخرى بالاضافة الى دلالاتها القديمة . فكلمة (الدين) كانت تعنى قديما العادة . قال المثقب العبدى يذكر ناقته :

تقول اذا درأت لها وضيى .. أهذا دينه أبدا ودينى^(١)
وكانت تعنى الطاعة . قال الأعشى :

هو دان الرباب اذ كرهوا الدين دراكا بغزوة وصيال^(٢)
وفهم من بيت الأعشى هذا — أيضا — معنى المجازاة . وقال زهير فى الدين بمعنى طاعة السلطان :

لئن حللت بجوفى فى بنى أسد .. فى دين عمرو وحالت بيننا فذك^(٣)
وجاء لفظ (الدين) بمعنى مخصوص هو (الحج) فى بيت النابغة :

حياك ود فانا لا يحل لنا .. هو النساء وإن الدين قد عرما^(٤)

ثم كانت الكلمة تعنى كذلك (الملة) . يقول النابغة :

(٤) لسان العرب : ح ١٧ مادة (دين) .

(١) ديوان الأعشى الكبير : ص ٦١ .

(٢) ديوان زهير بن أبى سلمى : ص ١٨٣ .

(٣) ديوان النابغة الذبياني : ص ٨٦ .

فخافتهم ذات الاله ودينهم .. قويم فما يرجون غير العواقب^(١)
 اما (الشريعة) عند الجاهليين فهي مورد الماء . قال زهير :
 وعلى الشريعة راءى متحلس .. رام بعينه الحظيرة شيزب^(٢)
 وشريعة — كما يقول صاحب اللسان — ماء يعينه قريب من ضربة . قال الراعى :
 غدا قلقا تخلى الجزء منه .. فيمهما شريعة أو سوارا^(٣)
 واستعمل النص الجاهلى كلمة (الهدى) بمعنى الرشاد والصلاح . قال امرؤ
 القيس :
 ومن الطريقة جائر وهدى .. فصد السيل ومنه ذو دخل^(٤)
 وقال كعب بن زهير :
 ونخالفت أسباب الهدى وتبعته ..
 هم ضريوك حين جرم عن الهدى^(٥)
 و (الهدى) : النهار . قال الأسعر الجعفى :
 ومن الليالى ليلة مرؤودة .. غرباء ليس لمن تجشمها هدى^(٦)
 والطريق يسمى هدى . ومنه قول الشماخ :
 قد وكلت بالهدى انسان ساهمة .. كأنه من تمام الظمء مسمول^(٧)

(١) المصدر السابق : ص ٦٧ .
 (٢) ديوان زهير بن أبى سلمى : ص ٣٧٦ .
 (٣) لسان العرب : ج ١٠ مادة (شرع) .
 (٤) ديوان امرؤ القيس : ص ٢٣٨ .
 (٥) ديوان كعب بن زهير : ص ٢١ ، ٣ .
 (٦) الأضاميات : ص ١٤٣ .
 (٧) لسان العرب : ج ٢٠ مادة (هدى) .

أما كلمة (الشرك) فقد استعملها أهل الجاهلية بمعنى الاشتراك في البيع أو التجارة قال الجعدى :

وشاركنا قريشا في تقاهما .. وفي أحسابها شرك العنان (١)
كما عرفوا معناها الدينى . قال الأعشى :

وربك لا تشرك به ان شرکه .. يخط من الخيرات تلك البواقي (٢)
وقال كعب :

مقاوم لطغاة الشرك يضربهم .. حتى استقاموا ودين الله منصور (٣)
وكذلك عرف الجاهليون : الفجور ، الضلال ، الظلم .

وإذا خصصنا القول بأصحاب الرسالات وألقابهم مثل النبى والنذير لوجدنا أن العرب فى الجاهلية قد عرفوا (النبى) المذبان المرتفع . قال أوس بن حجر يرقى فضالة بن كلدة الأسدى .

على السيد الصعب لو أنه .. يقوم على ذروة الصاقب
لأصبح رتما دقاق الحصى .. مكان النبى من الكائب (٤)
كذلك عرفوه بمعنى المخبر الذى يحمل رسالة . قال الأعشى :

نبى يرى مالا ترون وذكره .. أثمار لعمرى فى البلاد وأنجدا (٥)
أما (النذير) فقد كان يعنى لديهم صوت القوس لأنه ينذر الرمية . قال أوس بن حجر :

وصفراء من نبع كأن نذيرها .. اذا لم تخفضه عن الوحش أفكل (٦)

(١) المصدر السابق : ح ١٢ مادة (شرك) .

(٢) ديوان الأعشى الكبير : ص ٣٧٩ .

(٣) ديوان كعبين زهير : ص ٦٨ .

(٤) لسان العرب : ح ٢٠ مادة (نبى) .

(٥) ديوان الأعشى الكبير : ص ١٨٥ .

(٦) لسان العرب : ح ٧ مادة (نذر) .

وكان يقصد به كذلك المنذر بالشر . قال ساعدة بن جؤية :

فاذا تحومى جانب يرعونه .. واذا تحجى نذيرة لم يهروا^(١)

وقد جمع كعب الداليتين فى بيته :

يبعث العزف والترنم منها .. ونذير الى الحمير نذيرا^(٢)

وعرف النص الجاهلى لفظ (المرسل) ولكن بمعنى آخر غير معناه الدينى . فهو (المطلق) فى بيت امرئ القيس :

غدثه مستشزرات الى العلا .. تضل العذارى فى مثنى ومرسل

وهو غير المهمل فى بيت آخر له :

وبات عليه سرجه ولجامه .. وبات بعينى قائما غير مرسل^(٣)

واستعمل الجاهليون لفظ (الناصرى) اذ كانوا يعيشون بينهم . قال الأعشى :

يطوف العفاة بأبوابه .. كطوف النصارى ببيت الوثن^(٤)

ولفظ (الحوارى) . قال ضاىء بن الحارث :

فكر كما كر الحوارى يبتغى .. الى الله زلفى أن يكر فيقتلا^(٥)

ولفظ (الرهبان) . قال امرؤ القيس :

نظرت اليها والنجوم كأنها .. مصايح رهبان تشب لقفال

أتت حجج بعدى عليها فأصبحت .. كخط زبور فى مصاحف رهبان^(٦)

- (٥) ديوان الهذليين : (طبع الدار القومية للطباعة والنشر عن نسخة دار الكتب ١٧٦٥) ص ١٨٤ .
- (٢) ديوان كعب بن زهير : ص ٤٥ .
- (٣) ديوان امرئ القيس : ص ١٧ ، ٢١ .
- (٤) ديوان الأعشى الكبير : ص ٧١ .
- (١) الأسمعيات : ص ١٨٣ .
- (٦) ديوان امرئ القيس : ص ٣١ ، ٨٩ .

وكلمة (المسيح) قال الأعشى :

نزور يزيد وعبد المسيح .. وقيساهم خير أربابها (١)
وعبد المسيح هذه قبيلة . كما استعمل الجاهليون من أسماء الكتب السماوية كلمة
(زيور) وهى عندهم الكتاب . كما جاء فى بيت امرئ القيس السابق . كذلك
عرفوا من أسماء القرآن وصفاته ألفاظا مثل : (الكتاب) و (الوحي) و
(مثنى) و (المفصل) غير أن استعمالاتها لديهم مختلفة عن الاستعمال القرآنى
بطبيعة الحال . فالوحي — عندهم — الكتابة أو الكتاب قال زهير :

دار لأسماء بالغمرين مائلة .. كالوحي ليس بها من أهلها أرم (٢)
وقال كعب فى هذا أيضا :

أتى العجم والآفاق منه قصائد .. بقين بقاء الوحي فى الحجر الأهم (٣)
والوحي الإشارة والكلام الخفى . قال كعب :

كادت تبين — وحيًا — بعض حاجتنا .. لو أن منزل حى دارسا نطقا (٤)
وقال زهير فى (المثنى —) وهو الشئ غير المسدل :

مشين وأرخين الذبول ورفعت .. أزمة عيسى فوقها ومشان (٥)
أما (المفصل) فهو عندهم نوع من القلائد جعل بين كل خرزتين فيه لؤلؤة .
قال النابغة :

بالدر والياقوت زين نحرها .. ومفصل من لؤلؤ وزبرجد (٦)

(١) ديوان الأعشى الكبير : ص ٢٢٣ .

(٢) ديوان زهير بن أبى سلمى : ص ١٤٦ .

(٣) ديوان كعب بن زهير : ص ٢٠ .

(٤) المصدر السابق : ص ٥٩ .

(٥) ديوان زهير : ص ٣٥٩ .

(٦) ديوان النابغة الذبباني : ص ٥٧ .

ووردت الكلمة عند امرئ القيس وصفا للوشاح . فقال :
إذا ما الثريا في السماء تعرضت .. تعرض أثناء الوشاح المفصل
ووصفا للجمان في قوله :

وأديرن كالجزع المفصل بينه .. يجيد الغلام ذى القميص المطوق^(١)
وعرف الجاهليون كلمة (السورة) بمعنى المنزلة العالية . قال النابغة :
الم تر أن الله أعطاك سورة .. ترى كل ملك دونها يتذبذب
وقال :

ولرھط حراب وقد سوره .. في المجد ليس غرابها بمطار^(٢)
وكلمة (الآية) بمعنى العلامة . قال النابغة :
عفا آية ريح الجنوب مع الصبا .. وأسحم دان مزنه متصوب
وقال :

توهمت آيات لها فعرفتها .. لستة أعوام وذا العام سابع^(٣)
وبمعنى النصيحة . قال النابغة :
من بلغ عمرو بن هند آية .. ومن النصيحة كثرة الاعذار^(٤)
وجاء في الأصمعيات :

أبلغ معاوية المنزق آية .. عنى فلست كبعض ما يقول^(٥)
وتأتى بعد ذلك مجالات دلالية أخرى تقل فيها نسبة الألفاظ الجاهلية ، كهذه

(١) ديوان امرئ القيس : ص ١٤ ، ١٧٤ .

(٢) ديوان النابغة الذبياني : ص ٧٥ ، ٨٣ .

(٣) المصدر السابق : ص ٧٣ ، ٦١ .

(٤) ديوان النابغة الذبياني : ص ٩٧ .

(٥) الاصمعيات : ص ١٢٩ .

المجالات الدائرة حول : الفرائض الإسلامية والمصطلحات الفقهية وألقاب الفرق الإسلامية والمصطلحات اللغوية . إذ أن الكلمات والمصطلحات هنا لم تعرف إلا بعد أن جاء الإسلام مشرعا للفروض من صلاة وصيام وزكاة وحج وما يدور داخل كل منها من ألفاظ مخصوصة ، وكان نزول القرآن — كذلك — هو باعث الحركة الفقهية من بعد والحركة اللغوية ومن هنا نشأت المصطلحات في هذين الميدانين ، كما أن النزعات المذهبية لم تعرف إلا بعد الربع الأول من القرن الهجري الأول بسنين .

ولا يعنى هذا أن ألفاظ هذه المجالات السابقة مستحدثة كلها ، فقد عرف العرب شيئا منها ولكن بمعان أخرى وصيغ أخرى .

عرفوا الصلاة بمعنى الدعاء والاستغفار .. فقال الاعشى :

وقابلها الريح في دنها .. وصلى على دنها وارتسم

وعرفوا الصلاة بمعنى الرحمة من الله . قال عدى بن الرقاع :

صلى الاله امرئ ودعته .. وأتم نعمته عليه وزادها

وقال الراعي :

صلى على عزة الرحمن وابنتها .. ليلي وصلى على جاراتها الأخر^(١)

وعرفوا (السنة) بمعنى السيرة حسنة كانت أو قبيحة . قال خالد بن عتبة الهذلي :

فلا تجزعن من سيرة أنت بهرتها .. فأول راض سنة من يسيرها^(٢)

فقال زهير :

يسن لقومى فى عطائى سنة .. فان قومى اعتلوا على كفائى^(٣)

(٢) لسان العرب : ح ١٩ مادة (صلى) .

(٢) المصدر السابق : ح ١٧ مادة (يسن) .

(٣) ديوان زهير : ص ٣٦٤ .

وابتعملوا (النافلة) بمعنى العطية . قال الأعشى :

كثير النوافل تبرى له .. مرازىء ليس بعدادهـا^(١)
وقال ايضا :

انا لدى ملك بشبـ .. وة ما تغب له النوافل^(٢)
وقال كعب :

مهلا هداك الذى أعطاك نافلة ال .. قرآن فيها مواعيط وتفصيل^(٣)
وعرفوا (الآذان) جمعا للأذن . قال كعب :

وغدا بسامعتى وأى أعطاهما .. حذرا وسمعا خالق الآذان^(٤)

كما عرفوا لفظ : الفجر والظهيرة والعصر والعشاء والسجود والتحيات والصوم والحج
والحد والجلد والنكاح واللحن والهمز ، ولكن بمعان أخر كما قلت من قبل .

ثم يبقى مجالان من مجالات مصطلحات الزينة الدلالية . اولهما : الانسان
والمعرفة الانسانية . وهنا دارت كلمات مثل : النفس ، الروح ، العقل ، العلم ،
الجهل ، البصيرة ، الانكار وجميعها من الثروة اللفظية الجاهلية . قال النابغة في
(النفس) :

حلفت فلم أترك لنفسك ربية .. وهل يأتمن ذوامة وهو طائع^(٥)
وقال الأعشى :

ذو أذاة على الخليط خبيث ال .. نفس يرمى مراغه بالنسال^(٦)
وكانت (النفس) عندهم تطلق على الانسان كله كما قال كعب :

(١) ديوان الأعشى الكبير : ص ١٢٥ .

(٢) ديوان الأعشى الكبير : ص ٣٩٧ .

(٣) ديوان كعب بن زهير : ص ٨ .

(٤) المصدر السابق : ص ٥٣ .

(٥) ديوان النابغة الذبياني : ص ٦٤ .

(٦) ديوان الأعشى الكبير : ص ٥٧ .

ولا قلنا لهم نفس بنفس .. أقيدونا بها ان لم تدوها^(١)
أو تطلق على الروح كقول النابغة :

أخفض جأشها وتكاد نفسى .. من اللاتى أكاثها تطير^(٢)
وقول كعب :

ومر بأكناف اليدين نضيه .. وللخنف أحيانا - عن النفس عاصم^(٣)
وقال امرؤ القيس فى (الروح) :

ليت شعرى ولليت نبوة .. أين صار الروح اذ بان الجسد^(٤)
أما (العقل) فهو عندهم الدية . قال النابغة :

لما رأى واشق اقعاص صحابه .. ولا سبيل الى عقل ولا قود
أو هو الحكمة . فى قوله ايضا :

فقال له أدعوك للعقل وافرا .. ولا تغشيني منك بالظلم بادره^(٥)
وقول الأعشى :

تصاييت أم بانت بعقلك زينب .. وقد جعل الود الذى كان يذهب^(٦)
وقال النابغة فى (العلم) :

حلفت يمينا غير ذى مشوية .. ولاعلم الا حسن ظن بغائب^(٧)
وقال فى (الجهل) بمعنى الاندفاع والتهور :

ان يك عامر قد قال جهلا .. فان مظنة الجهل الشباب

(١) ديوان كعب بن زهير : ص ٥١ .

(٢) ديوان النابغة الذبياني : ص ١٣٨ .

(٣) ديوان كعب بن زهير : ص ٣٩ .

(٤) ديوان امرؤ القيس : ص ٢١٧ .

(٥) ديوان النابغة الذبياني : ص ٥١ .

وقال :

قالت بنو عامر خالوا بنى أسيد .. يابؤس للجهل ضراراً لأقوام (١)
وتعبير (يا بؤس للجهل) كانت تستعمله العرب على جهة التعنيف .

وقال النابغة في (البصيرة) :

رأيتك ترعاني بعين بصيرة .. وتبعث احراسنا على وناظرا (٢)
وهي هنا بمعنى الحدة والقوة في البصر . وقد تطلق (البصيرة) على الدم ما
استدار منه كما جاء في الأصمعيات :

راحوا بصائرهم على أكتافهم .. وبصيرتي يعدوها عند وأي (٣)
وقال الأعشى في (الانكار) وهو الجحد :

فكان أوفاهم عهدا وأمنعهم .. جارا أبوك بعرف غير انكار (٤)
وقال النابغة :

وكم جزانا بأيدي غير ظالمة .. عرفا بعرف وانكارا بانكار (٥)
اما المجال الدلالي الآخر فهو : المجتمع الجاهلي وثقافته وتكوين هذا المجتمع
البدوي . وفي هذا التكوين أورد ابو حاتم الفاظا مثل : الأب ، الأم ، الابن ،
الابنة ، الأخ ، الأخت ، العم ، الخال ، الآل ، الأهل ، العشيرة ، القبيلة ،
العصبة . وقد وردت — جميعا — في النصوص الجاهلية . وفي بيانه لثقافة المجتمع
الجاهلي من عادات وتقاليد واساطير وخرافات وعقائد . عقد القول للكلمات
مثل : الخمر ، الميسر ، الأنصاب ، الأزلام .. الخ ما تتوافر شواهد في الشعر
الجاهلي بكثرة .

(١) المصدر السابق : ص ١١٠ ، ١٣٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ٩٨ .

(٣) الأصمعيات : ص ١٤١ .

(٤) ديوان الأعشى الكبير : ص ٢٢٩ .

(٥) ديوان النابغة الزبياني : ص ١٢٣ .

وبعد : فان هذا العرض السريع للكلمات الجاهلية البدوية من بين ألفاظ الزينة ومصطلحاته قد قصدت به أن هذه الكلمات قد وجدت بألفاظها وصيغها التي أوردها صاحب الزينة في الشعر الجاهلي كما أن ثمة طائفة كبيرة من الألفاظ قد ذكرت أصولها وموادها في النص الجاهلي ولكننا لم نعثر عليها بلفظها في هذا النص ، ومن هنا لم ندرجها ضمن هذا العرض . وقد كان من هدى أن أوضح — كذلك — دلالات هذه الكلمات في الجاهلية والتي تقارب — أحيانا — معانيها في العصر الإسلامي ، وتباينها — أحيانا — مبانة تامة لما اعتورها من تطور دلالي غابت معه بعض معاني هذه الكلمات المادية وشاعت دلالاتها الجديدة المعنوية .

وبهذا تكون قد عرفنا المستوى اللغوي الأول مستويات المصطلحات في كتاب الزينة وهو الألفاظ الجاهلية ، ويبقى بعده المستوى اللغوي الثاني وهو : الألفاظ الإسلامية التي جاء ذكرها في القرآن الكريم أو الحديث الشريف ، وهذا هو موضوع الفصل التالي .

الفصل الثانى

الألفاظ الإسلامية

نعنى بالألفاظ الإسلامية هنا تلك الكلمات التى استحدثتها القرآن الكريم أو جاءت فى الحديث النبوى ، وتلك التى عرفت العرب أصولها وموادها الا أن النص الكريم قد خلع عليها دلالات جديدة ذاعت وانتشرت وتنوعت معها دلالاتها الجاهلية . وقد رأيت أن نقسم الحديث فى هذا الفصل الى قسمين رئيسين — بغية التنظيم فحسب — هما : الألفاظ القرآنية وألفاظ الحديث .

أولاً : الألفاظ القرآنية :

تقتصر الألفاظ القرآنية على خمسة مجالات من مجالات الكتاب الدلالية هى :

- ١ — عالم الغيب .
- ٢ — اليوم الآخر .
- ٣ — الدين والريالات الدينية .
- ٤ — الفرائض الإسلامية .
- ٥ — مصطلحات فقهية .

أما المجال الأول فيضم لفظين : أولهما (الكرسي) . وقد ورد فى القرآن مرتين فى قوله تعالى : (وسع كرسيه السموات والأرض)^(١) وقد أول بعض العلماء (الكرسي) هنا بالعلم وقوله : (ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسدا ثم أناب)^(٢) والكرسي هنا هو ما يجلس عليه .

(١) البقرة : ٢٥٥ .

(٢) ص : ٣٤ .

وثانى هذين اللفظين هو : (ابليس) وقد ورد في القرآن احدى عشرة مرة في قوله تعالى : (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابنى)^(١) من سورة البقرة . والأعراف (١١) والحجر (٣١ ، ٣٢) والاسراء (٦١) والكهف (٥٠) وطه (١١٦) والشعراء (٩٥) وسبأ (٢٠) وص (٧٤) . (٧٥) .

وفهم من هذه الآيات أن ابليس كان واحدا من الملائكة الا أنه اشتهر وكفر .

وفي المجال الثانى (اليوم الآخر) نجد ألفاظا مثل : (الآخرة) . وقد ورد هذا اللفظ في القرآن خمس عشرة مرة ومئة . ويدور أغلب هذه الآيات حول معنى واحد هو تلك الحياة البعيدة عنا والتي تبدأ بيوم القيامة والبعث . وقد جاء اللفظ منفردا في أكثر من آية كقوله تعالى : (ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار)^(٢) . وجاء نعتا لكلمة دار كقوله : (والدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون)^(٣) . ونعتا للنشأة (كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة)^(٤) . ونعتا للملة (ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة ان هذا الا اختلاق)^(٥) ويقول المفسرون ان المقصود بالملة الآخرة هنا هو دين عيسى عليه السلام . وجاءت الكلمة صفة لقول فرعون السابق على قوله تعالى : (فأخذه الله نكال الآخرة والأولى)^(٦) .

(١) البقرة : ٣٤ .

(٢) البقرة : ٢٠١ .

(٣) الاعراف : ١٦٩ .

(٤) الاعراف : ١٤٧ .

(٥) العنكبوت : ٢٠ .

(٦) ص : ٧ .

(٧) تفسير الجلالين : (طبع دار الشعب بالقاهرة ١٩٧٠) ص ٤٠١ .

(٨) النازعات : ٢٥ .

أما لفظ (القيامة) فقد جاء في القرآني سبعين مرة وجميعها مضاف اليه كلمة يوم فلم يرد اللفظ منفردا بل جاء مركبا (يوم القيام) . وليوم القيامة أسماء — أو قل نعوت — أخرى ذكرها أبو حاتم مثل : (يوم الدين) . ويقول تعالى : مالك يوم الدين) . (ويوم الحسرة) في قوله عز وجل :

(وأنذرهم يوم الحسرة اذ قضى الأمر)^(٢) و (يوم الجمع) في قوله تعالى : (وتنبذ يوم الجمع لا ريب فيه)^(٣) . و (يوم التغابن) في قوله : (يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن)^(٤) .

أما كلمة (الصراط) فقد ذكرت في النص القرآني ثمانياً وثلاثين مرة بمعنى الطريق . قال تعالى : (ولا تقصدوا بكل صراط توعدون وتصدون عن سبيل الله)^(٥) . وأغلب هذه الآي ينعت فيها اللفظ بكلمة (مستقيم) فيقال : صراط مستقيم . أو كلمة (سوى) فيقال : صراط سوى . أو صراط العزيز الحميد أو صراط الجحيم تفريقا بين الطريق المستقيم والطريق الموعج .

وفي النص القرآني وردت كلمة (الأعراف) مرتين في قوله تعالى : (وعلى الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم)^(٦) . وقوله : (ونادى أصحاب الأعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم)^(٧) . وقال أهل التفسير ان الأعراف هو سور الجنة^(٨) .

وكذلك كان ورود لفظ (البرزخ) قليلا في القرآن . فقد جاء ثلاث مرات فقط في قوله تعالى : (ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون)^(٩) وقوله « مَرَجَ البحرين يلتقيان ، بينهما برزخ لا يبغيان »^(١٠) وقوله : (وجعل بينهما برزخا وحجرا محجورا)^(١١) والبرزخ هو الحاجز المانع .

(٧) الأعراف : ٤٨ .

(٨) تفسير الجلالين : ص ١٤٦ .

(٩) المؤمنون : ١٠٠

(١٠) الرحمن : ٢٠

(١١) الفرقان : ٥٣ .

(١) الفاتحة : ٤

(٢) مريم : ٣٩

(٣) الشورى : ٧

(٤) التغابن : ٩

(٥) الأعراف : ٨٦

(٦) الأعراف : ٤٦

وكان من ألفاظ هذا المجال التي ذكرها النص القرآني : (جهنم) ،
(الفردوس) ، (جنة الخلد) ، (جنات عدن) .

أما المجال الدلالي الثالث (الدين والرسالات الدينية) فمن ألفاظه القرآنية :
الاسلام ، الإيمان ، الفطرة ، الصبغة ، الكفر ، النفاق ، الفسق ، الاحاد ،
التوراه ، الانجيل ، القرآن ، وبعض أسمائه مثل : التنزيل ، الفرقان . ثم بعض ما في
الكتاب او ما يدور حوله مثل : أم الكتاب ، بأجوج ومأجوج ، هاروت
وماروت .

(الاسلام) : ورد لفظ الاسلام في القرآن ست مرات وهي — جميعا —
بمعنى الدين المخصوص . قال تعالى : (ان الدين عند الله الاسلام)^(١) . وقال
(فمن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه)^(٢) . وقال : (وأتممت عليكم
نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً)^(٣) .

(الإيمان) : ذكر اللفظ في القرآن سبع عشرة مرة . وهو ضد الكفر ، ويدل
من الآيات أن الإيمان أعلى درجة من الاسلام . قال تعالى مخاطباً الأعراب
الذين ادعوا الإيمان : (ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم)^(٤) .

(الفطرة) : جاءت في قوله تعالى : (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا
تبدل لخلق الله)^(٥) . والمقصود بالفطرة هنا الدين لقوله تعالى قبل ذلك : (فأقم
وجهك للدين حنيفاً)^(٦) ثم قوله بعد : (ذلك الدين القيم)^(٧) .

(الصبغة) : ذكرت مرتين في قوله عز وجل : (صبغة الله ومن أحسن من
الله صبغة ونحن له عابدون)^(٨) وهي بمعنى الدين لظهور أثره على صاحبه كالصبغ
في الثوب^(٩) .

(٦) الروم : ٣٠

(٧) الروم : ٣٠

(٨) البقرة : ١٣٨

(٩) تفسير الجلالين : ص ٢٣

(١) آل عمران : ١٩

(٢) آل عمران : ٨٥

(٣) الانعام : ٣

(٤) الحجرات : ١٤

(٥) الروم : ٣٠

(الكفرة) : ورد لفظ (الكفر) في القرآن سبع عشرة مرة ، وهو في المعنى ضد الايمان وهو في اللغة بمعنى الستر والتغطية والكافر الزارع لستره البذر بالتراب والكفار الزراع . قال تعالى : (كمثل غيث أعجب الكفار نباته)^(١) .

(النفاق) : جاء في قوله تعالى : (ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم)^(٢) ، وقوله : (فأعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه)^(٣) ، وقوله : (الأعراب أشد كفرا ونفاقا)^(٤) .

والنفاق الدخول في الاسلام من وجه والخروج عنه من وجه آخر ، وهو مشتق من نافقاء اليربوع .^(٥)

(الفسق) : جاء لفظ الفسق في قوله تعالى : (وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق)^(٦) . وقوله عز وجل : (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق)^(٧) وقوله : (الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فانه رجس أو فسقا أهل لغير الله به)^(٨) . ونلاحظ — هنا — ارتباط كلمة (الفسق) بممارسة بعض الأشياء التي حرمها الاسلام مما كان يعتادها الجاهليون أو مما نهى الاسلام عنها دفعا للأذى ، ولللفظ أصل في الجاهلية فالعرب يقولون اذا خرجت الرطبة من قشرها قد فسقت الرطبة^(٩) .

(الاحاد) : ورد مرة واحدة في قوله تعالى : (ومن يرد فيه بالحد بظلم ندقه من عذاب أليم)^(١٠) . والاحاد هو الميل والعدول عن الشيء والجور . قال حميد بن ثور : ليس الامام بالشحيح الملحد^(١١)

(٧) الانعام : ١٢١

(٨) الانعام : ١٤٥

(٩) لسان العرب : حد ١٢ مادة (فسق)

(١٠) الحج : ٢٥

(١١) لسان العرب : حد ٤ مادة (لحد) .

(١) الحديد : ٢٠

(٢) التوبة : ١٠١

(٣) التوبة : ٧٧

(٤) التوبة : ٩٧

(٥) لسان العرب و ١٢ مادة (نفق)

(٦) المائدة : ٣

(التوراة) : ذكرت التوراة في النص القرآني ثمانى عشرة مرة . وهو من الألفاظ الدخيلة .

(الانجيل) : ورد اثنى عشرة مرة . وهو لفظ سريانى

(القرآن) : ورد ثمانى وخمسين مرة . وقد جمعت هذه الألفاظ الثلاثة في قوله تعالى : (وعدا عليه حقا في التوراة والانجيل والقرآن)^(١) . ومن أسماء القرآن التى ذكرها النص الكريم :

(التنزيل) : وقد ورد احدى عشرة مرة . وجلها مضاف الى اسم من أسماء الله تعالى كقوله : (تنزيل العزيز الرحيم)^(٢) أو الى لفظ الكتاب كقوله : (تنزيل الكتاب لإريب فيه)^(٣)

(الفرقان) : ذكر ست مرات . كقوله تعالى : (وأنزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان)^(٤) دلالة على القرآن . أو دلالة على كلام الله المنزل — بعامة — باعتباره مفرقا بين الحق والباطل كقوله تعالى : (وإذا آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلمكم تهتدون)^(٥) وقوله : (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرأ للمتقين)^(٦) .

كما جاءت في النص الكريم بعض المصطلحات مثل (أم الكتاب) وقد ورد ثلاث مرات في آل عمران (٧) والرعد (٣٩) والزخرف (٤) بمعنى أصل الكتاب المعتمد فى الأحكام^(٧) .

وبعض الأعلام مثل (يأجوج ومأجوج) فى الكهف (٩٤) والانباء (٩٦) و (هاروت وماروت) فى البقرة (١٠٢) .

(١) التوبة : ١١١

(٢) يس : ٥ .

(٣) السجده : ٢

(٤) آل عمران : ٤

(٥) البقرة : ٥٣

(٦) الأنبياء : ٤٨

(٧) تفسير الجلالين : ص ٥٣

أما المجال الرابع الذى يدور حول (الفرائض الاسلامية) فإن كثيرا من ألفاظه التى أوردها أبو حاتم الرازى انما هى ألفاظ (حديثية) . الا أن ثمة بعض الكلمات القرآنية فى هذا المجال مثل :

(الفريضة) : وقد وردت بمعنى (المهر) فى قوله تعالى : (وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة)^(١) . وقوله : (فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة)^(٢) وهذا المهر — بطبيعة الحال — فريضة من الله على المسلم . وجاءت الكلمة — ايضا — بمعنى الميراث فى قوله تعالى : (آباؤكم وأبناؤكم لاتدرون ، أيهم أقرب لكن نفعا فريضة من الله)^(٣) .

(الصوم) : وردت مرة واحدة فى قوله تعالى : (فقولى انى نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم انسيا)^(٤) وهى هنا بمعنى الامساك عن الكلام وهو المعنى اللغوى للصوم لا المعنى الشرعى .

(الزكاة) : جاءت ثنتين وثلاثين مرة واغلب ورودها على المعنى الشرعى المعروف مصاحبة لاقامة الصلاة فى جل الآيات ، كقوله تعالى : (وقولوا للناس حسنا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة)^(٥) . وجاءت بمعنى التقى والصلاح فى قوله : (فأردنا أن يبدلهما خيرا منه زكاة وأقرب رحما)^(٦)

(الحج) : ذكرت فى القرآن تسع مرات منها قوله تعالى : (وأتموا الحج والعمرة لله)^(٧) وجميعها بالمعنى الشرعى المشهور .

(١) البقرة : ٢٣٧

(٢) النساء : ٢٤

(٣) النساء : ١١

(٤) مريم : ٢٦

(٥) البقرة : ٨٣

(٦) الكهف : ٨١

(٧) البقرة : ١٩٦

(العبد) : جاء لفظ (العبد) مرة واحدة في قوله تعالى : (تكون لنا عبدا لأولنا وآخرنا وآية منك)^(١) .

وفي المجال الفقهي ذكر أبو حاتم كلمات قرآنية مثل :

(الميراث) : وقد جاء هذا اللفظ في النص الكريم في قوله تعالى : (والله ميراث السموات والأرض والله بما تعلمون خبير)^(٢) وقوله : (وما لكم ألا تنفقوا في سبيل الله والله ميراث السموات والأرض)^(٣) وليس المعنى هنا — كما هو واضح — (التركة) أو ما يتركه البيت خلفه مما يتقاسمه ذوو قرياه . ولكن دلالة اللفظ في الآيتين دلالة عامة وليست هي الدلالة الفقهية المخصوصة .

ومما يتعلق بالارث لفظ (الكلالة) : وقد جاء في قوله عز وجل : (وإن كان رجل يورث كلالة)^(٤) . وهو يعنى من لا والد له ولا ولد رجلا كان أو امرأة .

(الطلاق) : ورد لفظ الطلاق في القرآن بمعناه الفقهي في قوله تعالى : (وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم)^(٥) وقوله : (الطلاق مرتان فامسك بمعروف أو تسريح بإحسان)^(٦) .

وعند هذا القدر من القول نكون قد استعرضنا طائفة كبيرة من الكلمات القرآنية التي وردت في كتاب الزينة . وينبغي أن نؤكد — هنا — على أن الكلمات التي بحثنا عنها في النص القرآني كلمات بعينها ذوات صيغ محددة ولم نرد أن نخرج عن هذه الكلمات المصوغة في تلك الصيغ الى أخرى من نفس المادة وقد يكون ورودها في القرآن أشيع فمثلا كلمة (الصوم) هي الكلمة التي نص

(١) المائدة : ١٤ .

(٢) آل عمران : ١٨٠ .

(٣) الحديد : ١٠ .

(٤) النساء : ١٢ .

(٥) النساء : ١٧٦ .

(٦) البقرة : ٢٢٧ .

عليها صاحب الزينة ولم ينص على (الصيام) على الرغم من أن (الصيام) أكثر وروداً من الصوم وأشهر .

ومن هنا فقد كان عرضنا السابق ملتزماً بلفظ الكلمة قيد البحث وصورتها الصرفية وذكر في النص القرآني الكريم ثم دلالتها في هذا النص بمقارنة بمعناها الأصلي كلما أمكن ذلك .

ثم نتحدث الآن عن الكلمات التي جاءت في الحديث الشريف أورده صاحب الزينة وذلك هو القسم الثاني .

ثانياً: الألفاظ التي ذكرت في الحديث النبوي .

والواقع ان اغلب كلمات هذا القسم تقع تحت مجال دلالي واحد هو مجال الفرائض الاسلامية اذ أن الحديث الشريف كان أكثر تفصيلاً لأحكام هذه الفرائض وأركانها بياناً للمسلمين في عباداتهم العملية التي أشار إليها القرآن اشارات فقط دون افاضة .

وسوف نعرض — هنا — للكلمات التي لم نجدها في النص القرآني وذكرت في نص الحديث الشريف . ومن ذلك — مثلاً : —

(الوضوء) : وقد ورد في كتب الحديث أكثر من مرة . وهو على صورتين ومعنيين ، الصورة الأولى : الوضوء بفتح الواو وهو ما يتوضأ منه . روى أن عبد الرحمن بن أبي بكر قد دخل على عائشة زوج النبي — ﷺ — يوم مات سعد بن أبي وقاص ، فدعا بوضوء . فقالت له عائشة : يا عبد الرحمن أسبغ الوضوء فاني سمعت رسول الله — ﷺ — يقول : ويل للأعقاب من النار^(١) .

فكلمة الوضوء الأولى في الحديث بالمعنى الأول الذي ذكرناه . أما كلمة الوضوء الثانية من كلام السيدة عائشة فهي الصورة الثانية بضم الواو ومعناها عملية التوضؤ نفسها .

(١) الموطأ : للإمام مالك بن أنس — كتاب الطهارة ص ٣٩ .

وقد جاءت في كلام الرسول ﷺ — في قوله — مثلاً — : استقيموا ولن تحسبوا واعملوا وَخَيْرُ أَعْمَالِكُمُ الصَّلَاةُ وَلَا يَحَافِظُ عَلَى الْوُضُوءِ إِلَّا مُؤْمِنٌ (١) .

(التيمم) : لم يرد لفظ التيمم — هكذا — بصيغة المصدر في أقوال النبي ﷺ — ولكنه جاء على ألسنة أصحابه أو على ألسنة شراح الحديث وفقهائه . فقد قالت السيدة عائشة في حديث طويل : ... فنام رسول الله ﷺ — حتى أصبح على غير ماء فأَنْزَلَ اللهُ تبارك وتعالى آية التيمم فتييموا ... (٢)

وقال مالك بن أنس في رجل تيمم حين لم يجد ماء ، فقام وكبر ودخل في الصلاة فطلع عليه انسان معه ماء . قال : لا يقطع صلاته ، بل يتمها بالتيمم (٣) .

(الاغتسال) : لم يرد هذا المصدر من مادة (غسل) على صورته هذه في أقوال الرسول ﷺ — ولكن ما رُوِيَ هو (الغسل) مصدر الثلاثي على ألسنة الرواة من الصحابة .

فعن ابن عباس عن ميمونة زوج النبي ﷺ — قالت : توضأ رسول الله ﷺ — وضوءه للصلاة غير رجلية وغسل فرجه وما أصابه من الأذى ثم افاض عليه الماء ثم نحى رجلية فغسلهما هذا غسله من الجنابة (٤) . وعن أبي بكر ابن حفص قال سمعت ابا سلمة يقول : دخلت أنا وأخو عائشة على عائشة فسألها أخوها عن غسل النبي ﷺ — فدعت باناء نحو من صاغ فاغتسلت ... (٥) وقد جاء في الحديث — كما ترى — الفعل الخماسي اغتسل الى جانب مصدر الثلاثي .

(المضمضة والاستنشاق) : ورد فعلاهما تَمَضَضُ واستَنَشَقُ وقول ميمونة زوج الرسول : صببت للنبي ﷺ — غسلاً فأفرغ يمينه على يساره

(١) المصدر السابق : ص ٤٧ .

(٢) المصدر السابق : ص ٥٨ .

(٣) المصدر السابق : ص ٥٨ .

(٤) صحيح البخارى : كتاب الغسل ص ٣٩ .

(٥) المصدر السابق : ص ٣٩ .

فغسلهما ثم غسل فرجه ثم قال بيده الأرض فمسحها بالتراب غسلها ثم تغمض واستشق... (١)

(الجنابة) : وردت هذه الكلمة — أيضا — على السنة الصحابة من رواة حديث الرسول — ﷺ — كقول عائشة . قالت : كنا اذا اصاب احدا منا جنابة أخذت بيديها ثلاثا فوق رأسها ثم تأخذ بيدها على شقها الأيمن وبيدها الأخرى على شقها الأيسر (٢) .

(الأذان) : روى أن عبد الله بن عمر كان يقول : انما الأذن للامام الذى يجمع الناس اليه (٣) . وقال رسول الله — ﷺ — لا يمنع أحدكم أو احدا منكم أذان بلال من سحوره (٤) .

(التكبير) : روى عن أبى رجاء عن عمران : كان النبى — ﷺ — اذا نام لم يوقظ حتى يكون هو يستيقظ لأننا لاندري ما يحدث له فى نومه ، فلما استيقظ عمر ورأى ما أصاب الناس — وكان رجلا جليدا — فكبر ورفع صوته بالتكبير ، فما زال يكبر ويرفع صوته بالتكبير حتى استيقظ .. (٥)

(الركوع والسجود) : عن ابن عمر أن رسول الله — ﷺ — كان اذا افتتح الصلاة رفع يديه حذو منكبيه . واذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك ايضا . وقال : سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد وكان لا يفعل ذلك فى السجود (٦)

(التشهد) : عن عبد الرحمن بن عبد القارى أنه سمع عمر بن الخطاب وهو على المنبر يعلم الناس التشهد (٧) .

(١) صحيح البخارى : ص ٤٠

(٢) المصدر السابق : ص ٤٢ .

(٣) الموطأ : كتاب الصلاة ص ٦٨ .

(٤) صحيح البخارى : كتاب الأذن ص ٨٠ .

(٥) صحيح البخارى : كتاب التيمم ص ٤٩ .

(٦) الموطأ : كتاب الصلاة ص ٦٩ .

(٧) المصدر السابق : ص ٧٧ .

(القنوت) : حدث عاصم قال سألت أنس بن مالك عن القنوت فقال قد كان القنوت قلت قبل الركوع أو بعده... (١)

(الفطر والأضحى) : عن عتبة بن مسعود أن عمر بن الخطاب سأل أبا واقد الليثي ما كان يقرأ به رسول الله ﷺ — في الأضحى والفطر ؟ فقال كان يقرأ به (ق والقرآن المجيد) و (اقتربت الساعة وانشق القمر) (٢) .

وعن أبي سعيد الخدري قال كان رسول الله ﷺ — يخرج يوم الفطر والأضحى الى المصلى... (٣) .

(النحر) : عن الشعبي عن البراء قال خطبنا النبي ﷺ — يوم النحر فقال : ان أول ما نبدأ به في يومنا هذا أن نصلي ثم نرجع فننحر (٤) .

(عرفة) : حدث محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه ... قال أضللت بعيرا فذهبت أطلبه يوم عرفة فرأيت النبي ﷺ — واقفا بعرفة.... (٥)

(التلبية) : عن عبد الله بن عمر — رضى الله عنهما — أن تلبية رسول الله ﷺ — لبيك اللهم لبيك... (٦)

(التروية) : حدث جابر بن عبد الله — رضى الله عنهما — أنه حج مع النبي ﷺ — يوم ساق البدن معه وقد أهلوا بالحج مفردا فقال لهم : أحلوا من احرامكم بطواف البيت وبين الصفا والمروة وقصروا ثم اقيموا حلالا حتى اذا كان يوم التروية فأهلوا بالحج... (٧)

(١) صحيح البخارى : باب القنوت : ص ١٢٢ .

(٢) الموطأ : ص ١٢٨ .

(٣) صحيح البخارى : كتاب العيدين ص ١١٧ .

(٤) المستدر السابق : ص ١١٨ .

(٥) المصدر السابق : كتاب الحج ص ١٩٩ .

(٦) المصدر السابق : كتاب الحج ص ١٨٥ .

(٧) المصدر السابق : ص ١٨٨ .

(الاستلام) : عن يونس عن ابن شهاب عن سالم عن أبيه — رضى الله عنه — قال رأيت رسول الله — ﷺ — حين يقدم مكة اذا استلم الركن الأسود أول ما يطوف يحب ثلاثة أطواف من السبع . وعن ابن عمر — رضى الله عنهما — قال ما تركت استلام هذين الركنين في شدة ولا رخا (١) .

(الاعتكاف) : عن عائشة — رضى الله عنها — قالت كان النبي — ﷺ — يعتكف في العشر الأواخر من رمضان فكنت أضرب له خباء فيصلي الصبح ثم يدخله فأستأذنت حفصة عائشة أن تضرب خباء فأذنت لها فضربت خباء فلما رآته زينب ابنة جحش ضربت خباء آخر فلما أصبح النبي — ﷺ — رأى الأخبية فقال ما هذا فأخبر فقال النبي — ﷺ — ألبر ترون بين فرك الاعتكاف فذلك الشهر ثم اعتكف عشرة من شوال (٢) .

وبعد :

فقد لاحظنا — عند استعراضنا السابق لبعض الكلمات والمصطلحات الواردة في كتاب الزينة والتي جاء ذكرها في كتب الحديث الشريف — أن أكثر هذه الكلمات لم يرد بصيغته التي ذكرها ابو حاتم — وهى عنده غالبا المصدر — بل جاءت منها في الأحاديث صور أخرى كالفعل الماضى أو المضارع على الأغلب كما أن كثيرا من هذه الكلمات لم يرد على لسان الرسول — ﷺ — بل جاء ذكره على ألسنة أصحابه — رضى الله عنهم — أو التابعين من محدثين .

ولعل ذلك يرجع — فيما نظن — الى أن جملة هذه الكلمات تمثل بعض الفرائض العملية الاسلامية التي يرى المسلمون عن النبي (فعله) فيها فيروون ذلك عنه ، أضف الى ذلك أن هؤلاء الرواة لأفعال الرسول — ﷺ — قد عايشوه فاكثسبوا من لغته وتأثروا بكلامه مما يجعل ألفاظهم ممثلة لهذا المستوى من مستويات العربية .

(١) المصدر السابق : ص ١٩٢ .

(٢) المصدر السابق : كتاب الاعتكاف ص ٢٣٦ .

وقد مثلت الكلمات التي استعرضناها في هذا الفصل بقسميه المستوى الاسلامى أى هذه الثروة اللفظية التي كان للاسلام فضل استحداثها أو خلع معان جديدة (اسلامية) عليها ، ورأينا في الفصل الأول الكلمات الجاهلية التي تمثل مستوى آخر من المستويات اللغوية للعربية ، وهذان هما المستويان اللذان مثلهما كتاب الزينة ، كما أن في الكتاب بعض الكلمات المولدة التي لم ترد في النص الجاهلى أو النصوص الاسلامية . وهذه الطائفة هي موضوع الفصل التالى .

الفصل الثالث

الألفاظ المولدة وبنيتها الصرفية

نعالج في هذا الفصل الطائفة الثالثة من الألفاظ والمصطلحات الواردة في كتاب الزينة ، والتي لم نجد لها بصيغتها في النصوص الجاهلية أو القرآنية أو الحديثية . ونقصد بالتوليد — هنا — استحداث ألفاظ جديدة من حيث المبنى الصرفي والدلالة ، إلا أنها — في الأصل — مركبة من مواد لغوية قديمة مع اضافة بعض القوالب أو الأوزان الصرفية أو اللواحق ذات المعنى . فعند تحليلنا — مثلاً — لكلمة (شعوية) نجد أنها مكونة من : شعوب (جمع تكسير) + ية . وشعوب مادة لغوية قديمة من ش ع ب — و (ية) لاحقة صرفية أو قالب صرفي له معنى مماثل — تقريباً — للاحقة في الانجليزية ونتيجة هذا التركيب تشأ كلمة — أو مصطلح — جديدة ذات مبنى ومعنى جديدين .

وفي ضوء هذا المفهوم قمت بتحليل الكلمات في هذا الفصل ، وتقع هذه الكلمات أو المصطلحات المولدة من كتاب الزينة تحت مجال دلالي واحد هو : ألقاب الفرق الاسلامية . ويمكن أن نقسم هذه المصطلحات على النحو التالي :

(١) مصطلحات يمكن ادراجها تحت باب (الجموع) وهى :

الكلمة	الصيغة	بابها
النجادات	فعلات	جمع مؤنث سالم
الغلاة	فعله	جمع تكسير
الشراة	فعله	جمع تكسير
الشككاك	فعال	جمع تكسير
الأزارقة	أفاعلة	جمع تكسير
الخوارج	فواعل	جمع تكسير

ويضم هذا الجدول خمس صيغ هي :

أ — صيغة الجمع المؤنث السالم (فعلات) وهي — في الأصل — مركبة من الواحد فعلة + ات . الدالان على الجمع والتأنيث هما أحد المورفيمات الصرفية ، وقد اقتضى دخول هذا المورفيم حذف تاء التأنيث المفرد . قال ابن يعيش : « والذي عليه الأكثر أن الألف والتاء للجمع والتأنيث غير تفصيل »^(١)

هذا ما يقوله الصرفيون ، أن ما نراه في الواقع اللغوي يخالفه ، إذ يمكن أن ندرج (نجدات) تحت باب (اسم الجمع) من حيث المعنى . واسم الجمع — كما يقول الصرفيون — هو الموضوع لمجموع الآحاد . ذالاً عليها دلالة المفرد على جملة أجزاء مسماه^(٢) . وأما من ناحية اللفظ فإن واحده (نجدة — وتنسب الفرقة الى نجدة بن عامر) لا يدل على جزء من أجزائه الموصفين باتباع هذا المذهب المعين .

ب — صيغة جمع التكسير فعلة (يضم الفاء) وهي من المباني الخاصة بتكسير صيغة فاعل الوصف المعتل وقد ذهب المبرد الى أنه اسم جمع وليس من أمثلة التكسير ، وذلك لعدم استخدام هذه الصيغة في غير هذا النوع من الجمع^(٣) .

وغلاة وشارة وصفان على صيغة فعلة ، يكشف كل منهما عن الصفة الأساسية التي شهرت عنه .

ح — صيغة فعال : وهي من الصيغ الأصول في جمع فاعل اذا كان وصفاً^(٤) . وفي (شكاك) دلت الصيغة على شيئين : الصفة وهي الشك أو التشكيك . ثم المبالغة في هذا وتكرره أكثر من مرة بدخول التضعيف على الصيغة . وهذا ما لم تلحظه كتب لصرف .

(١) شرح المفصل : (طبعة ليزج ١٨٨٦) ج ١ ص ٦٠٧ ، ٦٠٨ .

(٢) حاشية الصبان : (طبع عيسى البابي الحلبي) ج ٤ ص ١٥٣ .

(٣) انظر : شرح المفصل : ح ١ ص ٦٥٣ — وشرح الشافية للرضي ص ١٥٢ .

(٤) انظر المصدرين السابقين .

د — صيغة أفاعلة في (أزارقة) وهى مركبة من : (أفاعل + ة) . وأفاعل هى صيغة جمع أفعال اذا كان اسما . فأزرق — اصلا — وصف وأفعال الصفة لا يجمع الا على فعل (بضم فسكون) كأحمر حمر وأزرق زرق أو يجمع على فعلاَن (بضم فسكون) نحو زرقان وسودان . الا أن أزرق قد أصبح اسما ومن هنا جاز جمعه على أفاعل فقليل أزارق . ثم ألحق الهاء بالكلمة .

وهذه الهاء دالة على النسب أو هى بدل منه ، اذ يذهب رأى آخر الى أن أزارقة واحدها أزرق ثم جمعت فجاءت الهاء بدلا عن ياء النسب فى المفرد^(١) . ومن هذا التركيب أزارق + ة تولدت كلمة جديدة من حيث المبنى والمعنى على السواء .

هـ — صيغة فواعل : قال الرضى « ان قياس فاعل بفتح العين وكسرها فى الاسم فواعل قياسا لا ينكسر ، واذا انتقل فاعل من الصفة الى الاسم كراكب الذى هو مختص براكب البعير ... فانه يجمع فى الغالب على فعلاَن ... وقد يكسر هذا الغالب على فعال أيضا كرعاء وصحاب ... قال سيبويه ولا يجوز فى هذا الوصف الغالب فواعل كان فى الاسم الصريح لأن له مؤنثا يجمع على فواعل ففرقوا بين جمع المذكر وجمع المؤنث ... وذكر المبرد أن فواعل فى فاعل الغالب أصل ... قلت لا دليل فى جميع ما ذكروا اذ يجوز أن يكون (الهوالك) جمع هالكة أى طائفة هالكة وكذا غيره كقولهم الخوارج أى الفرق الخوارج^(٢) »

وهذه الصيغة من أمثلة جمع الكثرة . والذى يؤكد الواقع اللغوى أن (خوارج) جمع لفاعلة أى طائفة خارجة — وليس لفاعل أى خارج — مما يظهر من استعمال المصطلح فى الواقع اللغوى .

(١) انظر : شرح المفصل : ج ١ ص ٦٦٦ .

(٢) شرح الشافية للرضى : (طبع المطبعة العامة) ص ١٥٢ .

وهذه الجموع — على أية حال — تستخدم استخدام اللفظ المفرد في الواقع اللغوى اذ كل منها علم على فرقة مخصوصة .

(٢) مصطلحات تقع تحت باب (المصدر) وهى :

الكلمة	اصلها	صيغته	نوعه
القدر—ية	قدر	فعل	مصدر
البتـر—يه	بتر	فعل	مصدر
القطـع—ية	قطع	فعل	مصدر
الحشـو—ية	حشو	فعل	مصدر

وهذه المصادر مصادر ثلاثية زيدت عليها اللاحقة (ية) فكانت المصطلحات الأربعة قدرية — بترية — قطعية — حشوية . وقد تحول معناها — فى الواقع اللغوى — الى الدلالة على الجمع بعد أن كانت تدل على الحدث فقط من قبل .

(٣) أوزان الصفات : كاسم الفاعل او اسم المفعول أو صيغة المبالغة أو صيغة التفضيل او صيغة النسب .

أولاً : اسم الفاعل :

الكلمة	أصلها	صيغته	نوعه
هاشم — ية	هاشم	فاعل	اسم فاعل
حارث — ية	حارث	“	“
طاحن — ية	طاحن	“	“
مالك — ية	ملك	“	“
ماضر — ية	ماضر	“	“
شافع — ية	شافع	“	“
مغير — ية	مغير	مفعّل	“
مرجئ — ية	مرجئ	“	“
مخمس — ية	مخمس	“	“
مشبه — ية	مشبه	“	“
محكم — ية	محكم	“	“
معتزل — ية	معتزل	مفتعل	“

وهذا الجدول يضم صيغة اسم الفاعل من الثلاثي مثل : هاشم — حارث — طاحن — مالك — ماضر — شافع . وهي في أصلها أعلام لحقت بها اللاحقة (ية) . فخرجت لنا صيغ جديدة هي : هاشمية — حارثية — طاحنية — مالكية — ماضرية — شافعية ، وأصبحت دالة — في الواقع اللغوي — على الجمع بعد أن كانت دالة على الفاعل المذكور .

وفي الجدول من صيغة اسم الفاعل الرباعي : مغير — مرجئ — مشبه — محكم — مخمس . والحماسي : معتزل . وكان منها اسم علم واحد هو : مغير أما أسماء الفاعلين الأخرى فهي صفات . وقد زيدت بالأول اللاحقة (ية) وأضيفت

(الهاء) الى الكلمات الأخرى . وهذه الهاء — كما سبق القول — دالة على النسب أو هي عوض عنه . وهاتين اللاحقتين تغير مبنى الكلمات ومعناها الصريين .

ويقول الصرفيون عن اسم الفاعل « اعلم أن اسم الفاعل الذى يعمل عمل الفعل هو الجارى مجرى الفعل فى اللفظ والمعنى . أما اللفظ فلأنه جاز عليه فى حركاته وسكناته ويطرده فيه ... والمعنى فجرى مجراه وحمل عليه فى العمل » (١)

الا أن ما يظهره الواقع اللغوى لهذه المصطلحات المركبة — أصلا — من اسم الفاعل مخالفت لما قاله الصرفيون . فجميعها يستعمل كأعلام لطوائف معينة دالا على الجمع دون قصد الى (الحدث) أو اخبار بوقوع الفعل من فاعل ما أو عدم وقوعه .

ثانيا : اسم المفعول :

الكلمة	اصلها	صيغته	نوعه
معمر — ية	معمر	مفعل	اسم مفعول
مبارك — ية	مبارك	مفاعل	،،
ممطور — ة	ممطور	مفعول	،،

يشمل الجدول على اسمى مفعول من الرباعى : عمر وبارك واسم مفعول من الثلاثى .. وهذه الأسماء — أصلا — أسماء أعلام نسبت اليها الفرق المذكورة . وقد أضيف الى الاسمين الأولين اللاحقة (ية) ، واللاحقة (نة) الى الاسم الثالث ، مكونة مصطلحات جديدة .

(١) شرح المفصل ج ٢ ص ٨٢٥

« واسم المفعول في العمل كاسم الفاعل لأنه مأخوذ من الفعل وهو جار عليه في حركاته وسكناته وعدد حروفه كما كان اسم الفاعل كذلك ... وهو يعمل عمل فعله الجارى عليها » (١)

ولكن استعمال (المصطلحات) السابقة بصيغها الجديدة يخالف التعريف الآنق مبنى ومعنى كما قلنا في اسم الفاعل . وهذه هى نقطة الخلاف بين ما تقوله كتب الصرف وبين استعمال الكلمات في الواقع اللغوى بعد ما طرأ عليها من تغيير .

ثالثا : صيغة المبالغة

الكلمة	اصلها	صيغته	نوعه
العباس — ية	عباس	فعال	صيغة مبالغ
الخطاب — ية	خطاب	فعال	،،

ألقى ابن يعيش صيغ المبالغة بيباب (اسم الفاعل) فقال : « وقد أجروا ضربا من أسماء الفاعلين مما فيه معنى المبالغة مجرى الفعل الذى فيه معنى المبالغة في العمل وان لم يكن جاريا عليه في اللفظ ... وكان ضراب وقتال بمنزلة ضارب وقتل كما كان يضرب ويقتل بالتشديد بمنزلة يضرب ويقتل من غير تشديد لأنه يريد به ما أراد بفاعل من إيقاع الفعل ، الا أن فيه اخبارا بزيادة مبالغة » (٢)

وليس في (العباسية أو الخطابية) قصد الى هذا اذ انهما بناءان مولدان يحدد معناهما الاستعمال في الواقع اللغوى وليس أصلهما الصرفى .

(١) المصدر السابق : ج ٢ ص ٨٣٥ .

(٢) شرح المفصل : ج ٢ ص ٨٢٧ .

الكلمة	الصلها	صيغته	نوعه
العجلي — ة	العجلي	فعلي	منسوب
الحروري — ة	حروراء	فعولاء	منسوب

يقع الاسم المنسوب تحت باب الصفات كاسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما ، ويسمى الصرفيون (صفات النسبة)^(١) . والمصطلحات السابقان : العجلية والحرورية من هذا الباب فهما — أصلا — كلمتان منسوبتان : عجلي وحروري ثم لحقتهما (الهاء) الدالة على ياء النسبة في المفرد .

والنسبة — كما يقول الصرفيون — إضافة من جهة المعنى ، .. وفائدتها فائدة الصفة^(٢) . ودلالة العجلية والحرورية فيها النسبة وفيها الصفة ، الا أن فيهما — أيضا — الدلالة على (جماعه) وليس فرداً يسمى العجلي او بلدة تسمى حروراء .

(١) انظر المصدر السابق : ح ١ ص ٣٠

(٢) المصدر السابق : ح ص ٧٤٢

(٤) الكلمات المنتهية باللاحقة (ية)

الكلمة	اصلها	نوعه
القطح — ية	فطيح	اسم علم
الشمط — ية	شمط	“
الهرير — ية	هريرة	“
الشمر — ية	شمر	“
الجهم — ية	جهم	“
الاباض — ية	اباضى	“
البيه — ية	بيس	“
الصفير — ية	صفار	“
الضرار — ية	ضرار	“
الغيلان — ية	غيلان	“
العلبا — ية	علباء	“
السبأ — ية	سبأ	“
السرحوب — ية	سرحوب	“
الجارود — ية	جارود	“
الزيد — ية	زيد	“
الكيسان — ية	كيسان	“
الرزام — ية	رزام	“
الروند — ية	روند	“
الاسماعيل — ية	اسماعيل	“
الكرب — ية	كرب	“
الناوس — ية	ناوس	“

وقد تحولت هذه الكلمات من دلالاتها على العلم المفرد المشخص الى الدلالة على العلم الجمعى — ان صح هذا — أو اسم الجمع ، باضافة اللاحقة (ية) . ومن هنا انتقلت الكلمة من المفرد الى الجمع من المعنى فى الواقع اللغوى . وقد ورد — تحت باب اسم الجمع — ايضا — لفظ (الشيعة) .

وبعد :

فان تحليل الكلمات السابقة — تحليلا صرفيا — الى بنيتها الأصلية ومعناها — كما جاء فى كتب الصرف — وما أضيف اليها من لواحق صرفية ذات معنى قد كشفت عن :

١ — وجوه اختلاف بين النصوص الصرفية القاعدية وبين الواقع اللغوى الذى يمثله استعمال الكلمات .

٢ — وانما مرجع ذلك الى تغير الصرفية للكلمة وزيادة بعض القوالب أو الأوزان الصرفية اليها .

٣ — وهذا التغير فى مباني الكلمات قد أدى الى تغير فى معانيها ، ومن هنا حق أن ندرج هذه الكلمات (الجديدة) تحت باب الألفاظ المولدة . اذ لم تنص عليها الشواهد من الشعر الجاهلى أو آى القرآن الكريم أو روايات الحديث الشريف ، على الرغم من أنها مكونة من مواد لغوية قديمة .

٤ — أن هذا (التوليد) انما ينشأ نتيجة ظهور بعض الظواهر أو المخترعات الجديدة مما يحوج الى اصطناع أسماء لها ، يرجع فيها الى بعض أسماء الأعلام المرتبطة بأسمائهم بهذه الظواهر — على الأغلب — ، أو بعض الصفات الغالبة على تلك المسميات الجديدة .

الخاتمة

وفي نهاية المطاف نقول :

ان هذه الدراسة قد دارت حول كتاب لغوى ينتمى صاحبه الى مذهب دينى ، وفي هذين المجالين : مجال الدرس اللغوى ومجال الدرس الدينى كان البحث .

وكتاب الزينة نص قديم يعود الى القرن الرابع الهجرى فى ريعه الأول ، ومن هنا — وحتى تيسر لنا السبل لفهم هذا النص فهما قريبا الى الصواب — كان لابد أن نحاول اعادة بناء (المقام) أو الظروف والملابسات التى وشع فيها . وقد كان ذلك دافعا قويا لكتابة التمهيد الذى قدمنا به للدراسة . فعرضت فيه للبيئة المكانية التى عاش فيها واضع الكتاب والبيئة الزمانية ثم البيئة العقدية — إن صح التعبير — التى نشأ ونشط فيها أبو حاتم وأسلمنا ذلك الى الحديث عن الرجل نفسه .

وخلصت من هذا التمهيد الى :

— أن ابا حاتم قد قضى فترة كبيرة من عمره فى مدينة الرى ، وانتقل منها الى مدن اخرى مارس فيها نشاطه الدعائى .

— وأن الرجل — على الأرجح — فارس الأصل ، دفعه حبه للإسلام والنبي وآل البيت من العلويين خاصة الى ما ذهب اليه من قول فى العربية وميزاتها على غيرها من اللغات .

— وهو واحد من كبار دعاة الاسماعيلية ، ورئيس الدعوة فى بلدته الرى ، عرف بشخصيته القوية وحبه للتسلط .

— ومن أجل مذهبه العقدى وضع أبو حاتم كتابه خدمة للدعاة والمستجيبين .

وانتقلت من الحديث عن تأليف الرجل الى الباب الأول الذى عقدته للتعريف بكتابه الزينة : لماذا سمي بهذا الاسم ومتى وضعه ابو حاتم وكيف بوبه وما هدفه

من ورائه ؟ ثم ما موضوعات الكتاب — في قسمه الأول — وما مجالات ألفاظه الدلالية ؟ وما مصادره ؟

وقد رأينا كيف هدف الرجل من كتابه الى غايتين رئيسيتين : غاية دينية مذهبية وغاية عملية تعليمية .. ولم يكن للرجل نهج معين في ترتيب المصطلحات في كتابه ، الا أنني أمكنتي أن أجد رابطة بين هذه المصطلحات . كذلك وصل بنا البحث الى أن صاحب الزينة قد قصر مجال مصطلحاته وألفاظه على قطاع واحد من قطاعات الثروة اللفظية في العربية وهو ألفاظ الحياة الدينية ملتفتا — بذلك — الى أحد المناهج الحديثة في الدرس الدلالي . وقد رأينا ايضا اعتماد أبي حاتم على مصادر معينة ذات قيمة علمية في مجالها ، وهو في نقله عن هذه المصادر أمين وموضوعي .

وإذا انتهيت من هذا التعريف بالكتاب انتقلت الى درسه درساً تحليلياً في ضوء نتائج علم اللغة الحديث . بيد أنني مهدت لهذه الدراسة التحليلية بفصل أساسي عن وظيفة اللغة عند الفرق الإسلامية : السنة والمعتزلة والتصوفة والإسماعيلية . وقد كشفت هذا الفصل عن الصلة الوثيقة بين عقائد هذه الطوائف وتوظيفها للغة توظيفا يخدم هذه العقائد وبعضها . ثم كانت الدراسة التحليلية في ثلاثة فصول عرضت لقضايا في نظرية اللغة في بنية اللغة الصوتية والصرفية والنحوية ثم في المعجم والدلالة .

وقد أبانت تلك الفصول عن ضرورة درس العربية داخل إطارها الحضاري . وبهذا يمكن أن نفهم ماذهب اليه لغويونا القدماء من نظريات وآراء قد تختلف — كثيراً — عما توصل اليه علم اللغة الحديث ، الا أنها صحيحة اذا وضعتها في إطارها الصحيح . ولا يعنى هذا اخفاق علمائنا الاقدمون في ميدان البحث اللغوي . فهم قد عرفوا — من أمد — الكثير مما يتباهى به المحدثون في الدرس الصوتي او الدرس الدلالي خاصة كما أشرت .

وفي نهاية هذه الدراسة قمت ببحث موجز للمستويات اللغوية لمصطلحات الزينة ، فعرفنا منها ألفاظاً تعود الى الجاهلية ، وأخرى تعود الى النصوص الإسلامية

من قرآن أو حديث ، ثم الثالثة مولدة من مواد قديمة ، إلا أنها قد وضعت في صيغ جديدة اكسبتها دلالات جديدة تنأى بها عن مبانيها أو معانيها الأصلية .

وبعد :

فقد كشفت هذه الدراسة — فيما أظن — عن نتيجتين :

أولاهما : أهمية كتاب الزينة في مجال الدرس اللغوي .

وثانيهما : خطر هذا الكتاب في ميدان الدرس الاسلامي .

ولا شك في وثاقة الارتباط بين هذين الإطارين من أطر الثقافة العربية والاسلامية التي تشابكت أطرافها وتأثر كل منها بالآخر وأثر فيه ، إذ أنها — كانت تدور حول فهم النص الكريم عند نزوله الى عشرات السنين من بعد .

* * *

ثبت المصادر والمراجع

* القرآن الكريم

أولا : المصادر القديمة :

(١) ابن أبى الحديد :

— شرح نهج البلاغة (طبع دار مكتبة الحياة — بيروت ١٩٦٣)

— شرح منهج البلاغة (طبع البائى الحلبي)

(٢) ابن الأنبارى (أو البركات كمال الدين عبد الرحمن) :

— نزهة الألباء فى طبقات الأدباء (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم طبع

دار نهضة مصر الفجالة — القاهرة ١٩٦٧) .

(٣) ابن جرير الطبرى (أبو جعفر محمد) :

— تأويل القرآن (تحقيق محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر — طبع

دار المعارف بالقاهرة ١٣٧٤ هـ . . .

(٤) ابن جنى (أبو الفتح عثمان) :

— الخصائص (تحقيق محمد على النجار — طبع دار الكتب المصرية

(١٩٥٢)

(٥) ابن حوقل (ابو القاسم محمد) :

— صورة الأرض (طبع ليدن ١٩٦٧)

(٦) ابن خلدون :

— المقدمة (طبع المكتبة التجارية بالقاهرة — بدون تاريخ)

(٧) ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) :

— الاختلاف فى اللفظ (صححه وعلق عليه محمد زاهد الكوثرى نشر

مكتبة القدس بالقاهرة ١٣٤٩ هـ .) .

- تأويل مشكل القرآن (شرح وتحقيق السيد أحمد صقر — طبع دار
احياء الكتب العربية عيسى البانى الحلبي — الطبعة الاولى ١٩٥٤)
— غريب القرآن (تحقيق السيد احمد صقر — طبع دار احياء الكتب
العربية بالقاهرة ١٩٥٨) .

(٨) ابن منظور :

- لسان العرب (طبع بولاق — عشرون جزءا)

(٩) أبو البقاء بن يعيش :

- شرح مفصل الزخشرى (طبع ليبزج — ١٨٨٦ — جزوان)

(١٠) ابو بكر الأنبارى (محمد بن القاسم) :

- الزاهر فى معانى الكلام الذى يتكلمه الناس (مخطوط معهد
المخطوطات العربية تحت رقم ١٤٢ لغة)

(١١) أبو بكر الخوارزمى :

- رسائل أبى بكر الخوارزمى (طبعت بمطبعة الجوائب فى قسطنطينية
١٢٩٧ هـ الطبعة الاولى) .

(١٢) أبو بكر الرازى (محمد بن زكريا) :

- رسائل فلسفية (نشر دار الآفاق الجديدة — بيروت بدون تاريخ)

(١٣) أبو حاتم الرازى (أحمد بن حمدان) :

- كتاب الزينة فى الكلمات الاسلامية والعربية
(الجزء الأول — الطبعة الثانية ١٩٥٧ مطابع دار الكتاب العربى
بالقاهرة — الجزء الثانى — مطبعة الرسالة ١٩٥٨ — القاهرة —
تحقيق حسين بن فيض الله الهمدانى) .

— كتاب الزينة (نسخة مخطوطة محفوظة بالمتحف العراقي ببغداد تحت رقم ١٣٠٦ . ومنها نسخة مكبرة بمكتبة جامعة القاهرة ٢٦٤٠١) .

(١٤) أبو حامد الغزالي (محمد بن محمد) :

— المستصفى من علم الأصول (طبع مؤسسة الحلبي بالقاهرة — مصورة عن طبعة المطبعة الاميرية ببولاق ١٣٢٢ هـ) .

(١٥) أبو زكريا الفراء (يحيى بن زياد) :

— معاني القرآن (تحقيق محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي — طبع دار الكتب المصرية ١٩٥٥ — الجزء الأول)

(١٦) أبو عبيدة (معمر بن المثنى) :

— مجاز القرآن (تحقيق الدكتور فؤاد سركين — نشر الخانجي بالقاهرة الطبعة الأولى ١٩٥٤) .

(١٧) أبو القاسم الزجاجي (عبد الرحمن بن اسحق) :

— اشتقاق أسماء الله (تحقيق الدكتور عبد الحسين المبارك — مطبعة النعمان النجفي الأشرف بالعراق ١٩٧٤) .

(١٨) أحمد بن فارس (أبو الحسين) :

— الصحابي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها (حققه وقدم له الدكتور مصطفى الشوي — طبع مؤسسة أ . بدران للطباعة والنشر — بيروت ١٩٦٤) .

(١٩) الأعشى (ميمون بن قيس) :

— ديوان الأعشى الكبير (شرح وتعليق الدكتور محمد محمد حسين — طبع دار النهضة العربية — بيروت ١٩٧٢ — الطبعة الثانية) .

(٢٠) إخوان الصفاء

— رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء (طبع دار صادر بيروت
١٩٥٧ — اربعة أجزاء) .

(٢١) الأصمعى (عبد الملك بن قريب) :

— الأصمعيات (تحقيق وشرح احمد محمد شاكر وعبد السلام
هارون — طبع دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٧ — الطبعة الثالثة) .

(٢٢) امرئ القيس (بن حجر بن عمرو الكندى) :

— ديوان امرئ القيس (تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم — طبع دار
المعارف بالقاهرة ١٩٦٩ — سلسلة ذخائر العرب) .

(٢٣) البخارى (أبو عبد الله محمد بن اسماعيل) :

— صحيح البخارى (المطبعة العثمانية المصرية بكفر الزغاوى شارع
المستعلى بالله بالقاهرة — ١٩٣٢ — مجلدان) .

(٢٤) البلاذرى (أحمد بن يحيى بن جابر) :

— فتوح البلدان (الطبعة الأولى — القاهرة ١٣١٩ هـ —
١٩٠١ م)

(٢٥) جلال الدين السيوطى و جلال الدين الخلى :

— تفسير الجلالين (طبعة دار الشعب — ١٩٧٠)

(٢٦) الخليل بن أحمد الفراهيدى :

— العين (تحقيق الدكتور عبد الله درويش — بغداد ١٩٦٧)

(٢٧) رضى الدين الأستراباذى :

— شرح الشافىة فى التصريف لابن الحاجب (طبع فى المطبعة العامرة
بالقاهرة بدون تاريخ)

(٢٨) زهير بن أبى سلمى :

— شرح ديوان زهير (طبع الهيئة العامة للكتاب — الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤ نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب . (١٩٤٤) .

(٢٩) سهل التستري (ابو محمد سهل بن عبد الله) :

— تفسير القرآن العظيم (طبع بمطبعة السعادة بالقاهرة وعنى بتصحيحه محمد بدر الدين النعسانى الحلبي — الطبعة الأولى ١٩٠٨) .

(٣٠) الشافعى (محمد بن ادريس) :

— الرسالة (المطبعة العلمية بالقاهرة — الطبعة الاولى ١٣١٢ . هـ)

(٣١) فخر الدين الرازى :

— التفسير الكبير (المطبعة البهية المصرية بالقاهرة — ١٩٣٨ — الجزء الأول) .

* * *

(٣٣) القاضى عبد الجبار :

— تنزيه القرآن عن المطاعن (طبع دار النهضة الحديثة بيروت)

— متشابه القرآن (تحقيق الدكتور عدنان زرزور — طبع دار التراث بالقاهرة ١٩٦٦ القسم الأول) .

(٣٤) القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن) :

— الرسالة القشيرية (طبع مصطفى البابى الحلبي القاهرة ١٩٥٩ — الطبعة الثانية) .

(٣٥) الكتاب المقدس (طبعة القاهرة ١٩٦٣)

(٣٦) لبيد بن ربيعة العامرة :

— شرح ديوان لبيد (حققه وقدم له الدكتور احسان عباس سلسلة التراث العربى الجزء الثامن — الكويت ١٩٦٢) .

(٣٧) مالك بن أنس :

— الموطأ (صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي طبع دار الشعب ١٩٦٩) .

(٣٨) المقدسى (شمس الدين أبو عبد الله محمد)

— أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم (طبع ليدن ١٩٦٧)

(٣٩) نظام الملك :

— سياست نامه (ترجمة عربية مخطوطة للدكتور السيد محمد العزاوى)

(٤٠) ياقوت الحموى (شهاب الدين ابو عبد الله)

— معجم الأدباء (طبع دار المأمور للدكتور احمد فريد الرفاعى الجزء

(١٨

— معجم البلدان (طبع بيروت ١٩٥٧) .

ثانيا : المراجع

(٤١) إبراهيم أنيس (دكتور) :

— الأصوات اللغوية (طبع دار النهضة العربية بالقاهرة — الطبعة الثالثة

١٩٦١) .

— فى اللهجات العربية (طبع مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة ١٩٦٥)

(٤٢) أبو الوفا الغنيمى التفتازانى (دكتور) :

— مدخل الى التصوف الاسلامى (نشر دار الثقافة بالقاهرة ١٩٤٧)

(٤٣) احمد محمود صبحى (دكتور) :

— التصوف : ايجابياته وسلبياته (بحث بمجلة عالم الفكر المجلد السادس العدد الثانى — الكويت) .

(٤٤) أحمد مكى الأنصارى (دكتور) :

— ابو زكريا الفراء ومذهبه فى النحو واللغة (طبع المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب بالقاهرة ١٩٦٤) .

(٤٥) أولمان (ستيفان) :

— دور الكلمة اللغة (ترجمة الدكتور كمال محمد بشر — طبع دار الطباعة القومية بالقاهرة ١٩٦٢) .

(٤٦) بروان (ادوارد جرانفيل) :

— تاريخ الأدب فى ايران من الفردوس الى السعدى (ترجمة الدكتور ابراهيم امين الشواربى — مطبعة السعادة بالقاهرة ١٩٥٤) .

(٤٧) تمام حسان (دكتور) :

— اللغة العربية معناها ومبناها (طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ١٩٧٣) .

(٤٨) جولد تسهير (اجتتس) :

— العقيدة والشرعية فى الاسلام (نقله الى العربية الدكتور محمد يوسف موسى ، الدكتور على حسن عبد القادر ، عبد العزيز عبد الحق — الناشر دار الكتب الحديثة بالقاهرة — الطبعة الثانية ١٩٥٩) .

(٤٩) حسن ابراهيم حسن (دكتور)

— تاريخ الدولة الفاطمية فى المغرب ومصر وسوريا وبلاد العرب (طبع مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة — الطبعة الثانية ١٩٥٨)

(٥٠) حسن ظاظا (دكتور) :

- كلام العرب (طبع دار المعارف بالقاهرة ١٩٧١)
- اللسان والانسان (طبع دار المعارف بالقاهرة ١٩٧١) .

(٥١) حنا الفاخورى و خليل الجر :

- تاريخ الفلسفة العربية — القسم الاول : مقدمات عامة — الفلسفة الاسلامية (طبع دار المعارف — بيروت ١٩٥٧) .

(٥٢) دى بور :

- تاريخ الفلسفة فى الاسلام (نقله الى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادى ابو ريده — مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر — الطبعة الثانية ١٩٤٨) .

(٥٣) زكى نجيب محمد (دكتور)

- نحو فلسفة علمية (مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة — الطبعة الاولى ١٩٥٨) .

(٥٤) السيد أحمد خليل (دكتور) :

- دراسات فى القرآن (طبع دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٢)

(٥٥) سعيد الأفغانى :

- نظرات فى اللغة عند ابن حزم (طبع

(٥٦) عارف تامر :

- خمس رسائل اسماعيلية (تحقيق وتقديم عارف تامر — منشورات دار الانصاف سوريا ١٩٥٦) .

(٥٧) عاهد سعود الماضي :

— النابغة الذبياني دراسة لغوية (رسالة ماجستير مخطوطة — كلية الآداب جامعة الكويت ١٩٧٥) .

(٥٨) عبد الرحمن أيوب (دكتور) :

— اللغة والتطور (طبع معهد الدراسات العربية ١٩٦٩)

(٥٩) عبد الرحمن بدوي (دكتور) :

— ربيع الفكر اليوناني (مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة — الطبعة الثالثة ١٩٥٨)

(٦٠) عبد الله سلوم السامرائي :

— الغلو والفرق الغالية في الحضارة الاسلامية (طبع الجمهورية العراقية — وزارة الاعلام — دار الحرية للطباعة ١٩٧٢) .

(٦١) عبده الراجحي (دكتور)

— فقه اللغة في الكتب العربية (طبع دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٢)

— اللهجات العربية في القراءات القرآنية (طبع دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٨)

(٦٢) فنديس :

— اللغة (تعريف عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص — طبع مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة ١٩٥٠) .

(٦٣) فنسنك (أ . ي . دكتور) :

— مفتاح كنوز السنة (نقله الى اللغة العربية محمد فؤاد عبد الباقي طبع بمطبعة مصر بالقاهرة — الطبعة الاولى ١٩٣٤) .

(٦٤) كارل يزوكلمان :

— تاريخ الأدب العربى (ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار — طبع دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٢ — الجزء الثالث) .

(٦٥) كمال محمد بشر (دكتور) :

— دراسات فى علم اللغة (طبع دار المعارف بالقاهرة — القسم الثانى ١٩٦٩ والقسم الأول ١٩٧١) .

(٦٦) محمد أحمد ابو الفرح (دكتور) :

— المعاجم اللغوية فى ضوء دراسات علم اللغة الحديث (دار النهضة العربية بيروت — الطبعة الاولى ١٩٦٦) .

(٦٧) محمد السعيد جمال الدين (دكتور) :

— دولة الاسماعيليه فى ايران (نشر مؤسسة سجل العرب ١٩٧٥)

(٦٨) محمد فؤاد عبد الباقي :

— المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (طبع دار الشعب بالقاهرة)

(٦٩) محمد كامل حسين (دكتور) :

— طائفة الاسماعيليه : تاريخها . نظمها . عقائدها (طبع مكتبة

النهضة المصرية بالقاهرة — الطبعة الاولى ١٩٥٩)

— فى أدب مصر الفاطمية (سلسلة الألفت كتاب نشر دار الفكر

العربى بالقاهرة الطبعة الثانية ١٩٦٣) .

— المجالس المستنصرية للداعى ثقة الامام علم الاسلام (تحقيق . طبع

دار الفكر العربى — الطبعة الاولى بدون تاريخ) .

(٧٠) محمود السعران (دكتور) :

— علم اللغة : مقدمة للقارئ العربى (طبع دار المعارف بالقاهرة

(١٩٦٢)

— اللغة والمجتمع : رأى ومنهج (طبع دار المعارف بالقاهرة — الطبعة الثانية ١٩٦٣)

(٧١) محمود فهمى حجازى (دكتور) :

— أصول البنوية فى علم اللغة والدراسات الاثنولوجية (بحث بمجلة عالم الفكر — المجلد الثالث العدد الاول — الكويت) .

— علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة (سلسلة المكتبة الثقافية — الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر بالقاهرة ١٩٧٠) .

— علم اللغة العربية : مدخل تاريخى مقارن فى ضوء التراث واللغات السامية (الناشر وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٧٣) .

(٧٢) مصطفى الصاوى الجوينى (دكتور) :

— ملامح الشخصية المصرية فى الدراسات البيانية فى القرن السابع الهجرى (الناشر الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر بالقاهرة ١٩٧٠)

— مناهج فى التفسير (الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية — الطبعة الاولى)

— منهج الزمخشري فى تفسير القرآن وبيان إعجازه (طبع دار المعارف بالقاهرة — الطبعة الثانية ١٩٦٨) .

(٧٣) مصطفى غالب :

— أعلام الاسماعيليه (منشورات دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر بيروت ١٩٦٤) .

(٧٤) مصطفى مندور (دكتور) :

— اللغة بين العقل والمغامرة (طبع منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧٤) .

(٧٥) نادر فرجاني (دكتور) :

— استخدام الأساليب الرياضية والاحصائية في العلوم الانسانية (بحث
بمجلة عالم الفكر المجلد الرابع العدد الرابع — الكويت)

(٧٦) نوال محمد عطية (دكتورة) :

— علم النفس اللغوى (الناشر مكتبة الانجلو المصرية القاهرة
١٩٧٥) .

(٧٧) وفاء محمد كامل فايد :

— كعب بن زهير دراسة لغوية (رسالة ماجستير مخطوطة — كلية
الآداب جامعة القاهرة ٧٤ — ١٩٧٥) .

ثانياً : المراجع الاجنبية :

- (1) A. Kondratov :
 - Sounds and Signs (Moscow-1969).
- (2) David Crystal :
 - Linguistics (Pelican Book.. printed in Great Britain, 1973).
 - What is linguistics ? (Printed in Great Britain-Third Edition, 1974).
- (3) F.M. Berezin :
 - Lectures on linguistics (Moscow 1969)
- (4) Mario Pei :
 - Voices of Man (Printed in Great Britain. first published in 1964).
- (5) Encyclopedia Americana V : 16
- (6) Encyclopedia Britanica V : 13
- (7) Encyclopedia of Islam V : 1

الفهرست التفصيلي

المقدمة ٥ — ١٠

تمهيد — ١٣ — ٧١

البيئة — ١٣ ، العصر — ٢٠ ، الدعوة — ١٣ ، الرجل — ٤٦ — ٧١

الباب الأول :

كتاب الزينة ، موضوعه ومصادره ٧٣ — ١٢٤

الفصل الأول : التعريف بالكتاب ٧٣ — ٨٢

تسمية الكتاب — ٧٣ ، تاريخ تأليف الكتاب — ٧٤

موضوعات الكتاب — ٧٥ ، تبويب الكتاب — ٨٠

الهدف من الكتاب ، ٨٠ — ٨٢

الفصل الثاني : المجالات الدلالية ٨٣ — ١٠٦

الذات الإلهية ، أسمائها وصفاتها ٨٣ ، عالم الغيب — ٨٨ ، عالم
الملائكة — ٩١ ، علم الجن — ٩٢ ، اليوم الآخر — ٩٣ ، العالم
الطبيعي — ٩٥ ، الدين والرسالات الدينية — ٩٥ ، الفرائض
الاسلامية — ٩٧ ، المصطلحات الفقهية — ٩٩ ، ألقاب الفرق
الاسلامية — ١٠٠ ، الانسان والمعرفة الانسانية — ١٠١ ، المجتمع الجاهلي
وثقافته — ١٠٣ ، المصطلحات اللغوية — ١٠٦ .

الفصل الثالث :

مصادر الكتاب ١٠٧ — ١٢٤

أبو عبيدة معمر بن المثنى . كتابه الحجاز — ١٠٩ ، أبو زكريا الغراء وكتابه
المعاني — ١٠٣ ، ابن قتيبة وكتابه غريب القرآن — ١١٦ ، مصادر
أخرى — ١٢٠ — ١٢٤

الباب الثاني :

القضايا اللغوية في كتاب الزينة ١٢٧ — ٢٧٢

الفصل الأول :

اللغة ووظيفتها عند الفرق الإسلامية ١٢٧ — ١٥٢

الفصل الثاني :

قضايا في نظرية اللغة ١٥٣ — ٢٠٠

تعريف اللغة ١٥٤ ، نشأة اللغة ١٦٤ ، منزلة اللغة العربية أو تفضيل اللغة
١٧٠ ، تطور اللغة ١٧٦ ، انقسام اللغة ١٨٠ ، اللغة والمجتمع ١٨٦ ، اللغة
والواقع المادى أو علاقة الاسم بالمسمى ١٩٠ — ٢٠٠

الفصل الثالث :

قضايا في بنية اللغة ٢٠١ — ٢٢٩

التحليل الصوتى ٢٠٢ ، التحليل النحوى ٢١٧ — ٢٢٩

الفصل الرابع :

قضايا في المعجم والدلالة ٢٣٠ — ٢٧٢

الباب الثالث :

المستويات اللغوية للمصطلحات في كتاب الزينة ٢٧٥ — ٣٢٣

تمهيد ٢٧٥ — ٢٧٦

الفصل الأول : الألفاظ الجاهلية البدوية ٢٧٧

الفصل الثانى : الألفاظ

الإسلامية — ٣٠٠

الفصل الثالث :

٣١٤ الألفاظ المولدة وبنيتها الصرفية — ٣٢٣

الخاتمة ٣٢٤ — ٣٢١

المصادر والمراجع ٣٢٧ — ٣٣٩

٣٤٠ الفهرست التفصيلي

رقم الايداع ١٥٨٣ / ٨٦

الترقيم الدولى ٢ - ٢٥٤ - ١٠٣ - ٩٧٧

مطبعة شركة آلات ولوازم المكاتب
١٧٤ ش عمر لطفى سيورتنج الاسكندرية
تليفون ٥٩٧٧٣٥٤